د. عبد الرزاق عيد

سدنة هياكل الوهم

نقد العقل الفقهي

(البوطي نموذجا)

دار الطليعة - بيروت

أبو عبدو البغل

سَدَنةُ هياكِلِ الوهمِ

نَقْدُ العقلِ الفِقْهيّ

(البوطي نموذجًا)

لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت ـ لبنان

ص.ب ١١١٨١٣

الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠

تلفون ٣١٤٦٥٩

فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى

تموز (يوليو) ٢٠٠٣

د. عبد الرزاق عيد

سدنة هياكل الوهم

نقد العقل الفقهي

(البوطي نموذجًا)

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

وقفتُ أمام شجرة اللوز، فقلتُ لها: يا شجرة اللوز يا أختاه، حدّثيني عن الله؟

فأزهرت شجرة اللوز...

نيكوس كازنتزاكي

مقدمة

كنت دائماً أواجه بالاستغراب من قبل الأصدقاء الذين يسألون ماذا تكتب هذه الأيام، فكنت منذ أكثر من سنتين أجيب: أريد محاورة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي من خلال تناولي لكتبه ودراساته ومحاوراته. وكان وجه الاستغراب الذي يبديه المتسائلون، كيف يمكن لمثقف حداثي، تكونت مرجعيته الفكرية والنظرية في فضاءات المناهج والنظريات التي يتداولها الفكر العالمي المعاصر، كيف يمكن له أن يحاور مثقفاً سلفياً متشدداً يحمل سيفاً ماضياً للذود عن حياض الجن والأرواح ويعتبر أن أي تساؤل عن وجودهم وأشكال حضورهم في العالم يستلزم الردة والخروج عن الإسلام[1].

لكن التساؤل المحير كان دائماً، مَنْ بين ممثلي الفكر الديني في سوريا من يمكن للمثقف الحداثي أن يجد مساحة مشتركة للحوار معه؟ وذلك دون أن تكون هذه المساحة مسكونة بالأرواح الشريرة! بمن فيهم أولئك الذين عادوا من الجامعات الأوروبية، وبما فيها السوربون ذاتها، ذات التاريخ المشبوه من المنظور السلفي، حيث إنهم سرعان ما ينسون أرقى تقاليد الفكر الإنساني العالمي، وينصاعون إلى لذاذات عُسيلة السلطة، إذ ينكب الناس على أيديهم "بائسين" - يمكنك أن تقرأها كاسم فاعل لـ "البَوْس"، أي "التقبيل" و"البؤس" الذي يتردى إليه الإنسان - إذ يخضعون متذللين لغير الله، الذي آل على نفسه أن يعامل بشره الذين كرمهم بوصفهم "عباده" الذين يتقربون إليه بالعبادات إجلالاً لشأنه بمثابتهم عباداً وليسوا "عبيداً". إذ لم يخاطب الله البشر إلا بوصفهم عباداً (لا عبيداً)، ولم يقل لهم في كتابه «يا عبيدي» بل قال: «يا عبادي»: «يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله». فالله لا يستخلف في أرضه عبيداً بل أبناء آدم الذين كرّمهم: («وكرّمنا بني آدم»)، والتأسيس العقلي لذلك نلتمسه من خلال استحالة محبة العبد لسيده، فإذا أحبه زالت عبوديته، ولهذا حفل التراث الصوفي بهذه المعاني والدلالات بدءاً من البسطامي وانتهاء بالجيلي.

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية**، دمشق، دار الفكر المعاصر، طبعة ١٩٩٣.

إذا كان العائدون من أوروبا "دار الحرب" بلقب أعجمي هو "دكتور"، لا يتورعون عن تقديم أيديهم للثم والضم والتقبيل، فإنهم بذلك يديرون ظهورهم لأهم فضيلة في المجتمعات الغربية، المتمثلة بإنجازها للحكمة الإلهية وذلك عندما «لا يتخذون بعضهم بعضاً أرباباً»، وهم (أي الدكاترة المشايخ) بذلك ينصاعون طائعين لحكمة مجتمعاتهم ذات التاريخ الاستبدادي المشؤوم، فيفتشون لأنفسهم عن حيّز في درجات تراتبية الاستبداد، وعن فسحة في معارج الاستعباد لتأبيده، وذلك عبر أداء الأدوار الوعظية النمطية التي لا تكلّ من ترداد علوم المعاد التي لا تزيل غشاوة ولا ترفع غباوة على حد تعبير الكواكبي، الذي كان يرى في هذه العلوم ما يُناسب المستبد، ويشجعه ويسانده. أما العلوم التي يخشاها المستبدّ فهي الإنسانيات والاجتماعيات والطبيعيات التي سرعان ما ينساها شيوخ الحداثة المتمجدين بقوة السلطان، الذين ينتظمون على الفور بسلكه وسلسلته منضوين تحت سلطة وعاظ السلاطين من فقهاء الظلام عبر التاريخ، وسلطة العوام الذين بدورهم لا يريدون تغيير سُنّة الآباء، أي السلطة الأبوية الهرمية النازلة من الأعلى إلى الأدنى لكي يجدوا لأنفسهم سلطة في هذه السلسلة الهرمية، يمارس فيها الواحد منهم سيادته وسلطته من خلال وراثة دور الأب (رب الأسرة) الذي يتلهف على الانتقام لكرامته المهانة اجتماعياً ووطنياً، والردّ على إزاحته وتهميشه الدائم من قبل الدولة (الوثن). وعلى هذا، فإن الشيخ المعاصر الذي تفاعل مع الثقافة العالمية تثاقفاً، يجد نفسه مضطراً إلى أن يضفي المشروعية على ثقافة مقول القول المتوارثة عبر مئات السنين، فيتقولب وفق إدارة العوام، بعد أن تقولب وفق مشيئة السلطان، ليكسب كلتا الحسنيين: تمجيد العامة له مكافأة له على تطويع ذاته وخطابه لما يلائم حاجاتهم الثقافية والنفسية المتوارثة عن أزمنة سحيقة من التقزيم والتتفيه هذا من جهة، والتنعّم بمغانم السلطان الذي يفيض عليه بكرمه وهباته المسلوبة من العامة من جهة ثانية، فيتحالف الاثنان على إذلال الإنسان، على حد تعبير الإمام الكواكبي في **طبائع الاستبداد**، موصّفاً تاريخ العلاقة بين الاستبدادين السياسي والديني قائلاً: «تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان أبوهما التغلب وأمهما الرياسة، أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة، على التعاون لتذليل الإنسان، والمشاكلة بينهما. إنهما حاكمان أحدهما في مملكة الأجسام والآخر في عالم القلوب»[١].

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، دار الشرق العربي، ط٣: ١٩٩١، ص ٣١.

لعلّ في هذا الفهم الدنيوي للفقيه المتمجد بالسلطة عبر التاريخ ما يحيل دونه و«المثقف الماجد الذي يزيل الغشاوة عن العيون، ويكشف عن مكامن الفساد، ولا يرى في الدنيا كبيراً يُداريه أو صغيراً يعاتبه».

فالتحاق الفقيه بالسلطان، يحدّ من سلطة الفقيه على تجييش العوام، لأن السلطان لا يعنيه من الرعية الإيمان، بل الإذعان. ولهذا فهو لا يهتم بمن يؤمن أو يكفر إلا به وبسلطانه، ولهذا تمكن الفكر الإسلامي العقلاني الطليق من أن يجد له هوامش وجيوب يفلت بها من أحكام الفقيه في التأثيم والتكفير، وهي الهوامش التي تتيحها السلطة لمن لا يجاهر ويظهر عدم إيمانه بها، تاركة الإيمان بالله ذاته، وإلا فإنه من المغامرة بمكان أن يناوش المرء فقيهاً قادراً على إطلاق حكم الردّة في موضوع يتعلق بعالم الجن والأرواح والشياطين.

إن فتوى من هذا النوع ممن كان عميد كلية شريعة (البوطي) في يوم ما، لا نظنّ أن أمراء الجماعات في التكفير والهجرة يغامرون في إطلاقها، فهم على الأرجح معنيّون بعالم الشهادة أكثر مما هم معنيّون بعالم الغيب الذي علمه عند علاّم الغيوب!

تسمع خطيب الجمعة، فتتساءل: أي عبث هذا الذي يدفع الخطيب لأن يقنع الناس بما هم به مقتنعون، ويدعوهم إلى الإيمان بما هم به مؤمنون؟ وأية آلية معطلة للعقل أن يتلقى المستمع ما لا يحرضه على النقاش والحوار وحرية الاختلاف والمغايرة والمساءلة؟ بل إن أحد الخطباء ليحملنّ حملة شعواء، وقد تملكه الغضب على أبي لهب («تبّت يدا أبي لهبٍ وتبّ ما أغنى عنه ماله وما كسب»)، فتشعر أمام غضبه الشديد، ولهجته العارمة الحدة، واندفاعه مهدداً متوعداً ملوحاً بيده، وكأن الخطيب ـ مع الجمع المحتشد ـ في المسجد عائد للتو من مشهد الإساءة والإهانة التي ألحقها أبو لهب بالنبي، وكأن عالمنا العربي والإسلامي لا ينقص عليه سؤدده وعظمته ويسيء إلى كرامته الوطنية والقومية سوى هذا الرعديد (أبو لهب)، وكأنه لا يوجد بين ظهرانينا ألف "أبي لهب ولهب" جاهز لأن يبيع الوطن والأرض والكرامة والسيادة والقيم بحزمة من حطب أو حفنة من ذهب!

وهكذا فالعقل الفقهي ـ ولأنه وعظي بامتياز ـ فإنه يشتغل وفق آليات تنشيط الذاكرة والذكر، بعد أن صيغ وفق مقاييس الفقه بمراجعها الأربعة (الكتاب ـ السُنّة ـ الإجماع ـ القياس) ليتذكّر ـ عندها ـ أي المعايير أكثر مشابهة قياسية لواحدة من هذه المرجعيات الأربع.

هذه الآليات العقلية لم تجندل العقل الإسلامي الفقهي والتشريعي فحسب،

بل حتى العقل الذي توهّم أنه اخترقت سجف مسلماته وبديهياته بعض من أنوار العقل، وما أكثر البديهيات الفقهية التي تنطلق من واجب الوجود في ذاته، فكل ما هو متفرع عن الأصل يعود إليه بداهة بوصفه العلّة الأولى. هكذا ختم أبو حامد الغزالي (١٠٥٩ ـ ١١١١م) الألفية الأولى الميلادية، مدشّناً الألفية الثانية بعلّية واجب الوجود، بوصفها العلّية الوحيدة، ليس لوجود الإنسان فحسب بل ولأفعاله، الأمر الذي جعل الممثل الأول للأصولية المعاصرة الشيخ محمد الغزالي يحتجّ على هذه المصادرة التي دشنها مؤسّس الأصولية الأولى أبو حامد الغزالي منذ ما يقارب الألف سنة، حيث يرد الغزالي المعاصر على الغزالي المؤسّس للبداهة الإيمانية والتسليم بحق الذاكرة والذكر أن تكون الوظيفة الوحيدة للعقل، فيقول الشيخ الغزالي المعاصر متأسياً: «لقد انتزعنا مثلاً آية («والله خلقكم وما تعملون») من سياقها لنقول إن العمل الذي نؤديه هو من صنع الله، ولندل على مذهب أهل السنة في أن العمل مخلوق لله، ونسينا أن هذا الكلام لو صح، ما كان عبدة الأصنام مسؤولين، لأنهم إذا كانوا وأعمالهم في شركهم ووثنيتهم مخلوقة لله، فما عليهم من ذنب!!»[1].

هذه المرجعية التي تحكم عقل خطباء الجمعة، هي المرجعية نفسها التي يتوسط فيها الشيخ البوطي بين الغيبوبة الأولى للعقل التي أدخل الغزالي الأول العقل فيها، والغيبوبة العقلية المعاصرة الذرائعية التي يمثلها الإسلام الرسمي في نموذج إسلام البوطي الذي يكيف وفق حاجات اللحظة العربية المعاصرة التي يصنعها الإعلام الرسمي، فيقدم إسلاماً إعلامياً يوازي ويناظر السياسة والفكر الإعلامي الرسمي، ويداري دنيويته بذرف دموع الخشوع والتقوى أمام كاميرات بلا أي ضمير ديني ولا تقوى، ويروي للجماهير أحلاماً، "منامات" له ولأصدقائه بوصفهم من أصحاب "الرؤى الصادقة"، ليضع نفسه في صفوف أصحاب الكرامات والصدّيقين. وهذا ليس استنتاجاً أو استنباطاً أو تأويلاً، بل إن السيرة التي يكتبها لأبيه تحت عنوان «هذا والدي» إعلان صريح بأنه مع أبيه من أصحاب الكرامات والأحوال والمجاهدات والمكاشفات. ولنا عودة إلى ذلك.

إذن فالعقل الموجّه لهذا الإسلام ذي الخطاب الفقهي الوعظي المنبري الذي لا ينتج إلا الذكر بالضرورة، يمكننا تقريّ مواصفاته وآلياته في خطاب

---

(١) محمد الغزالي، **كيف نتعامل مع القرآن**، دار الوفاء، ١٩٩٢، ص ٨٨. نقلاً عن: د. محمد شحرور، **دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع**، دمشق، دار الأهالي، ط٤: ١٩٩٧، ص ٣١.

الشيخ البوطي عبر كتبه "الكثيرة" التي تقرأ الواحد منها فيكفيك عن مجملها، لأن النظام المعرفي الذي تنتهجه فقهياً غير قادر على إضافة معنى جديد في الذهن، أو فكرة جديدة في الوعي، أو معلومة تضاف إلى الذاكرة، لأنه في كل الأحوال ليس هو إلا نوعاً من العرفان الصوفي العامي اليومي المشيخي المتدروش الساذج. إنه لا يفعل سوى إنعاش الذاكرة بما يتداوله الوعي الثقافي الإسلامي العامي من معلومات تلقاها منذ الطفولة في ساحة المسجد أو على مقاعد المدرسة.

وخلاصة مذهب الشيخ وهو يقارع النظريات الحديثة ويردد أسماء هيغل وداروين وفرويد وماركس ومالبرانش، ويدحض أوهام المادية الدياليكتيكية والتاريخية. . . خلاصة هذا المذهب الداحض للعقل الكوني الحديث، والذي لا يفتأ الشيخ يردد ذكره في كل صفحة من صفحاته بوصفه منهج البحث العلمي، هذا المنهج هو خلاصة ما قرّ في ذهن الشيخ من مذهب الأشعري ومن ثم الغزالي اللذين حسما المعركة منذ ألف سنة ضد العقل الإسلامي المبدع الخلاق فوارياه منذ ذلك الزمن التراب. وكل ما أتى بعدهما ليس سوى ترداد وتكرار وشرح الشرح على هامش متن الأشعري والغزالي.

أما مذهب الأول الأشعري (أبو الحسن بن موسى ٨٧٣ ـ ٩٤١) فيقوم على التمسّك بكتاب الله وسُنّة نبيه (ص) وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، وبمذهب واتجاه أحمد بن حنبل (عدو المعتزلة الذي كان يقول بأزلية القرآن وقدمه). وأهمّ ما يتألف منه مذهب الأشعري ما قاله من أن الله «قادر على كل شيء وخالق كل شيء»، وليس للطبيعة عنده فعل ما. أما أفعال الإنسان، فإن الله يفعلها ويخلقها فيه فينسبها الإنسان إلى نفسه ويزعم أنها من كسبه، والعقل آلة للإدراك فقط لكنه يستطيع إدراك وجود الله. وقد انتهى الأشعري وأتباعه إلى أن العقل لا يوجب شيئاً من المعارف، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، ولا يوجب على الله رعاية لصالح العباد، والواجبات كلها تفرض بالسمع ولا وصول إليها بالعقل.

وهذا كله على الضد من آيات القرآن الواضحة الصريحة في تبجيل العقل وجعله مدار المُساءلة. هذه الاستسلامية هي التي دفعت ممثل الأصولية المعاصرة للاحتجاج الذي أشرنا إليه، وهي التي ستستثيره قائلاً: «واضح أن الإسلام إطلاق للعقل لا حجر عليه، وإعمال له لا تعطيل لوظائفه، والقرآن جاء دعوة إلى قراءة كتاب الكون، وتأمل أسراره وسُننه وحث الفرد على التأمل داخل نفسه

وخارجها. . . ولكن الإضافات التي أحدثت في ثقافتنا نمواً غير طبيعي، من تضخم المرويات الواهية، وتضخم الأحكام الفقهية في الفروع، والذبول في عالم الكون والحياة بموت المكتشفين والرواد الأوائل في الكيمياء والفيزياء والرياضيات، كل ذلك كان سبباً في انحسار واضح في الجوانب الأخرى من الشمولية القرآنية»[١].

ويتلخص مذهب أبي حامد الغزالي في اعتبار أن العلّية علّية واحدة، وهي علّية وجود المريد، أي الله. أما علّية الطبيعة، أو ما تلحظه من المشاهدة من وجود علّة بين شيئين كإضرام النار واشتعالها في الأشياء من ثم، أو إحداث إصابة تعقبها وفاة، أو رشّ ماء يتبعه بلل، فذلك كله أمر منكور ومردود إلى علاقة زمانية بين الشيئين، أي حدوث أمر متتابع بينهما. فليست النار هي التي أشعلت الأشياء، ولا الإصابة أحدثت الموت، ولا الماء أنشأ البلل، إنما ذلك كله تهيؤ في ذهن الناس لحدوث هذه بعد تلك، والفاعل في الحقيقة، والسبب هو وحده ـ الله سبحانه ـ لا هذا الشيء أو ذاك[٢].

بهذه المحاجّة الغزالية القروسطية يمارس الشيخ البوطي فروسيته العلمية بثقة فريدة وهو يدحض أوهام المادية الدياليكتكية ويحاجج فرويد وداروين وتيارات الفلسفة المعاصرة، "مجهزاً" عليها بأمانة علمية عجيبة تتيح له بعد مناقشة أية مسألة أن يصدر فيها حكم الله دون أن يرف له جفن، أو تأخذه في الله لومة لائم، وهو يتحدث باسم الله!!

ويعلّق المستشار محمد سعيد العشماوي على مذهبي (الأشعري/ الغزالي) بأنه نظراً لانتشار فكر الغزالي ـ وكتابه **إحياء علوم الدين** ـ فقد خُتم على العقل الإسلامي وقُطع دابر الرأي، بل وانتهت تماماً فكرة حرية الإرادة ومبدأ مساءلة الإنسان عما يفعل.

لقد ضُرب منطق السببية ومنهج العلية ومبدأ حرية الإرادة تماماً، وانتهى جانب العقل وتقدير الحرية من العقل الإسلامي نهائياً. فلا هو قادر على الفقه والتشريع، ولا هو قادر على النظر والتدبير، ولا هو مسموح له بأن يبحث عن سبب الأشياء، أو يغوص في علل الحوادث أو يحاول تنظيم أفعاله أو السيطرة على إرادته، أو يفكر في تسخير المواد لصالحه. فمن باب العقل ضُرب العقل،

---

(١) **المرجع السابق**، ص ٣١.

(٢) انظر: المستشار محمد سعيد العشماوي، «أفكار من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام». جريدة **السفير**، ٨/ ٥/ ١٩٩٧.

ومن باب الدين وقف الدين، وباسم العلم انتهى العلم تماماً، فبغير المنطق لا يقوم فهم، وبدون السببية لا يتكون عقل، وبنفي العلية تنتهي العلوم، وبإنكار حرية الإنسان يصبح أدنى إلى الحيوان وأقرب إلى المادة.

لكل أولئك، فقد «تراجع المنطق، وتخلف العقل، واندثر العلم، وضاعت الحرية، وبدأ الإسلام عهداً طويلاً من النوم وعصراً بعيداً من الخرافة!»[1].

يدور اليوم الحديث عن الصحوة الإسلامية، وثمة إجماع في الفكر العربي المعاصر على أن بداية هذه الصحوة تتزامن مع هزيمة حزيران التي لحقت بالتيار القومي، ورد التيار القومي على الهزيمة بمزيد من "التياسر". والاقتراب من مواقع الماركسية لم يفده، إذ توج هذا المسار في سيرورته المتعرجة بهزيمة التيارين مع حرب الخليج الثانية، وإطباق الهيمنة الأميركية الشاملة على المنطقة.

السؤال الذي يؤطّر إشكالية هذا الكتاب إذ يحاور الفكر الديني من خلال تفكيك آليات العقل الفقهي المتمثل في النموذج الأكثر إنتاجاً في مجاله (البوطي)؛ هذا السؤال يتأطر في صيغة: هل الهزيمة التي لحقت بالأمة هي هزيمة جناحيها القومي والماركسي، أم هي هزيمة لكل التيارات الفكرية والثقافية والسياسية التي تشكّل البنية التكوينية القارّة في عمق اللاشعور المعرفي والثقافي للأمة التي فقدت القدرة على امتلاك قرارها ومصيرها؟ فغدت هذه البنية المحلية عنصراً ثانوياً باهتاً في بنية تكوينية عالمية جديدة، قادرة من خلال قانون التوسع العولمي المذهل في سرعة انتشاره وتوسعه (ثورة الاتصالات والمعلومات)، على مزيد من دمج هذا الجزء في عالم الأطراف الذي يزداد تهميشاً وتقزيماً واستبعاداً.

وبهذا فإن الفكر الديني الذي يطفو على سطح المشهد ليس إلا عرضاً من أعراض أزمة الهوية المهددة بالتلاشي سياسياً وثقافياً وحضارياً، لأنه بالمآل ـ وكما سنرى لاحقاً ـ ليس إلا عقلاً محكوماً بمنظومة الفقه!

إذ إن حالة التردي التي لحقت بتيارات الفكر العربي الحداثي (القومي والماركسي) ليست مقتصرة عليه، بل هي حالة تطال كل التيارات بما فيها تيار الفكر الديني الإصلاحي الذي انتهى إلى عقل فقهي يتأسس معرفياً على القياس، وعقيدياً على صلاح الشريعة لكل زمان ومكان، وسياسياً على ضرورة تكييف كل العوالم الممكنة لإسلام ذرائعي قادر على شرعنة كل الحيزات التي تنتجها السلطة العربية في معركتها الوحيدة والدائمة ضد مجتمعاتها، وذلك إذا وضعنا هذه التيارات الثلاثة أمام مرآة الزمن النهضوي العربي الأول.

---

(١) المصدر السابق.

وإذا كنا قد فعلنا ذلك من قبل تجاه الفكر القومي والماركسي، فأسَّسنا لنقد تنويري عقلاني للتيارين، وذلك من خلال مجموعة من الكتب أصدرناها بعد حرب الخليج (طه حسين: العقل والدين **«بحث في مشكلة المنهج»** ـ **«الثقافة الوطنية/ الحداثة: مشكلة الهوية»** ـ **ياسين الحافظ: «نقد حداثة التأخر»** ـ **أزمة التنوير: «شرعنة الفوات الحضاري»**).

نقول إذا كنا قد قمنا بعملية استفتاء العقل النهضوي التنويري في تجربة الفكر القومي والماركسي بهدف أن ينتظما في سلسلته من خلال ممارسة نقد ذاتي معرفي وإيديولوجي لكلا التيارين، فإننا في هذا الكتاب نريد أن نضع تجربة الفكر الديني المعاصر والراهن بمواجهة عصر النهضة من خلال استفتاء مقارن بين عقل مدرسة الإصلاح الديني (محمد عبده ـ جمال الدين الأفغاني ـ رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الكواكبي ـ عبد الحميد الزهراوي)، وعقل التردّي الفقهي ممثلاً بالممارسة الفكرية والنظرية للفكر الديني المعاصر من خلال اختيار نموذج للمثقف الإسلامي الأكاديمي الذي يشرف علمياً على الكلية المتخصصة في إنتاج المعرفة بالدين والفقه والشريعة والفكر الإسلامي عموماً، وهي كلية الشريعة في دمشق، لنتبيّن مدى إمكانية هكذا وعي على الانتظام في سلسلة فكر الإصلاح الديني، أم أنه انقلاب عليه، وقطيعة فكرية ومنهجية مع تقاليده؟

عند ذاك يتبيّن لنا إنْ كان هذا النهوض صحوة عقلية أم قومة نضالية؟ كما يتبين لنا أيضاً إن كان الفكر القومي والماركسي هما المأزومان، أم أن الفكر الديني بصيغه المتعددة: الإسلام الرسمي، الإسلام السياسي، الإسلام الثيوقراطي الجهادي، ليس أقل تأزماً من التيارات الأخرى التي ساهمت بصياغة العقل المهزوم للأمة حضارياً، حيث ظلت الحداثة القومية والماركسية لا أكثر من زركشات على سطح المجتمع، وظل الدين في صدور الفئات الشعبية نفثة مقهورة يجأر بها الإسلام الشعبي الوطني إلى الله أن يحيطه بعنايته، بحثاً عن العدالة والأمان بعد أن امتلأت الأرض جوراً وظلماً وهواناً؛ هوانٌ يلحق بالكرامة القومية وينال من السيادة الوطنية ويفتك بالحقوق الشخصية والإنسانية للفرد بشرعية امتلاك أدميته ومواطنيته في مجتمع عربي وإسلامي يضمحل فيه الإنسان ويتلاشى بتلاشي المجتمع لصالح وثنية سلطة متمركزة على ذاتها قوة وغلبة على رعاياها، لكنها التابعة والذليلة أمام الوثن الأميركي الأكبر (هبل)، وهي تتأنثن أمام ذكوريته الكوكبية، الأبوية (البطركية). أي أن الوعي الديني رغم انتشار الفكر القومي والماركسي ظل ـ مع ذلك ورغم ذلك ـ يشكل عصب الوعي الاجتماعي والشعبي في كل مراحل تاريخنا في الماضي والحاضر. ولذا فالحديث عن الهزيمة لا يطال

الأفكار الحديثة الطارئة على المجتمع في عصرنا الحديث، بل يطال عمق اللاشعور الثقافي والمخزون الباطني المعرفي الذي صاغه الفقهاء عبر التاريخ حتى يومنا هذا. فالوعي الديني لم يغب في أية لحظة من لحظات تاريخنا العربي - الإسلامي، في الماضي والحاضر، في انتصاراته وانكساراته؛ لقد كان دائماً حاضراً بمثابته المعبِّر عن الذاتية الثقافية التاريخية والحضارية للأمة.

إن المؤلِّف يعترف بدرجات الشقاء التي تتعاور العقل وهو يلامس حيزات النصّ الفقهي، وذلك بسبب بشريته المغلفة بالمقدس الإلهي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لأن النصّ الآخر على مستوى من إعادة إنتاج ما يسمى بلغة النحو "مقول القول" بحيث لا ينفد من التكرار عبر قرون إلى حد أن المكتبة الفقهية الإسلامية يمكن اختصارها إلى كتاب واحد دون الخوف من مغبة الخسارة، أو الوجل من مغامرة التفريط. فليس فيه إلا ما يتردد رؤاه وصداه ومعانيه في الفضاء الثقافي التاريخي المحلي الذي يحيط بالمتلقي (القارئ) منذ أربعة عشر قرناً، أياً كانت الأمداء التي تمنحه هذه الفضاءات إن كانت كونية شاملة، أو محلية مغلقة.

فالنصّ، نصُّنا، يعاني في صياغته لخطابه النظري في هذا الكتاب، من واقع متلقٍ متشظ في ذاته ومنشق على ذاته، وهو في واقع الأمر إنما يتأتى تشظيه من واقع الثقافة العربية المتشظية، بين الكوني بلا ضوابط في الأفق وبين المحلي بلا نوافذ في النفق.

ولهذا فإن النصّ يجد نفسه معنياً في هذا المؤلَّف بالمتلقي (القارئ المحلي) الذي لا يمتلك نوافذ غير ما اختاره له فقهاء تأبيد الزمن، ورفع المكان، بهدف أن يفتح نوافذ في الجدران المغلقة لزنزانة عقلية ومعرفية أحكم إغلاقها على "حاوية دماغية" تنكر على العقل قابلية السؤال. ذلك لأن الفقيه ممتلئ الجيوب بالإجابات التي يبحث لها عن تساؤلات غدا العقل العربي الإسلامي غير صالح لها، أي غدا عقلاً (حاوية) لحفظ الإجابات، لا عقلاً من أجل إثارة التساؤلات. والتساؤل هو وظيفة العقل وجوباً، أما عندما يتحول العقل إلى خزانة للإجابات والفتاوى، فإنه يتخلى عن وظيفته العقلانية في البحث والسؤال والتحقق، فيُختزل إلى وظيفته البيولوجية (المخّية) القادرة على التسجيل والحفظ والذكر والتذكر والاستحضار والاستظهار عن "ظهر قلب"!

وعلى هذا فإن النصّ يجد نفسه مضطراً للاعتذار لكل أولئك القراء الذين غامروا إنسانياً بجعل عقولهم جزءاً من عقل العصر، أي عقلاً كونياً لا يقبل الحقائق إلا تلك القابلة للتحقّق في كل العوالم الممكنة معرفياً وثقافياً واجتماعياً

وإثنياً، أي أن النص يعترف بأنه يجاهد لجعل خطابه قابلاً للاستيعاب في حيزات العقل المحلي، المكتفي بتراثه علمياً وثقافياً، ليساهم في حدود الإمكان في فتح ثقوب في عباءة العقل الماضوي السلفي، لينفتح لهذا العقل المطمور المعفّر بالبؤس والفاقة، بعض ثقوب وجيوب تساؤلات الحرية والتحرر. أي يواجه رؤياه العرفانية الغنوصية السحرية، برؤية معرفية عقلانية برهانية، لا تقر بالحقيقة إلا بوصفها تعبيراً حقيقياً لا عن واقعيتها الحقيقية، بل عن حقيقتها بوصفها تعبيراً عن الحقيقة الموضوعية المجردة التي لا يحدها الزمان الثقافي ولا المكان التاريخي، أي الحقيقة التي يتلقاها العقل بدون بداهات ثقافية وقومية مسبقة بل وفق قابليات العقل المجرد (المحض) على تفاعله وتعامله واستيعابه للحقيقة بمثابتها حقيقة تنطوي على صدقية في ذاتها، في انتظامها بنسق عقلاني قادر على إدراجها في منظومته المنهجية دون الاستناد إلى الأفكار المسبقة (القومية، الدينية، الإثنية، القبائلية، العشائرية) أي وفق قبليات العقل المحض المنطقي البديهي ما قبل الثقافي.

ولهذا فإن القارئ المتصل بالثقافة الكونية، سيجد أن النص يسجل تنازلاً (نسبياً) عن معهود خطابه النظري بمستوييه الحداثي والمعاصر. لكن هذا التنازل، ليس إلا على المستوى التداولي للأدوات المفهومية الإجرائية، التي يعسر على العقل الفقهي للمتلقي (البوطوي ـ الجمعوي) أن يتعامل معها بيسر دون اعتساف، بعد أن سطحت عقله قرون من الفتاوى والخطب المكررة، والتمحلات الفقهية، وتاريخ عنيد في تصلب شرايينه.

ولهذا فإن على القارئ الحداثي المعاصر أن يغفر للنصّ تهاونه ـ بين الفينة والأخرى ـ فيما اعتاده عليه من بناء نظري حداثي، وأن يدخل معه في هذه المساومة التاريخية، وهي الوصول إلى القارئ "الجمعي"، الذي صاغت وعيه خطب "الجمعة" الممهورة بختم السلطان، وبنت عقله كتب فقهاء ووعّاظ سلاطين الزمان، ووجّهت فكره خطب "مقول القول" التي لا يُتاح لها من حرية القول سوى ما يقبله رقيب سياسي واجتماعي قادم من عالم النسيان. ولا بد ـ في هذا السياق ـ من لفت انتباه القارئ إلى أنه بإمكانه أن يقرأ "الجَمْعي" بالفتح، وذلك للدلالة على الموروث الثقافي اللاشعوري الجمعي، وبالضمّ للدلالة على نوع من الثقافة "الجُمعية" المومئة إلى خطب "الجُمعة" المنتجة لثقافة "مقول القول" التي لا تنفذ تكراراً واستظهاراً على مدى قرون وقرون...

بمثابة تمهيد

لماذا كُبرى اليقينيات الكونية؟

لقد اخترنا الوقوف عند هذا الكتاب المطول لأنه الكتاب "المجمل" بالنسبة للشيخ، ولأنه من بواكير إنتاجه، حيث صدرت الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩. فهو والأمر كذلك كأنه أول إنتاج له وآخره، فقد قال فيه كل ما لديه، ولم يضف الشيخ جديداً، على مدى أربعة عقود كتب فيها الشيخ عشرات الكتب لم تكن إلاّ "مقول قول" لهذا الكتاب الأم أو حواشي على متنه؛ وفي المآل، تكرار واستظهار لأفكار الكتاب الأصل، هذا إذا كان ثمة أفكار لدى العقل الفقهي بالمعنى الإنتاجي للفكر.

وإنه، إذن، الكتاب المجمل لأن كل ما سيكتبه الرجل سيكون بمثابة فروع لكبرى يقينياته الكونية، أي بمثابة الفرع المشتق من الأصل، ففيه يصبّ كل "علومه" بحماس الشباب، وهي "العلوم" ذاتها التي ستتكرر على مدار عشرات الكتب، بعد أن أسّس في هذا الكتاب لما يدعوه بـ "المنهج العلمي"، والشيخ يعود في سنة ١٩٧٩ ليؤكد على مضامين الكتاب والإضافات التي أدخلها في الطبعات المتتالية. ومما له دلالته نشره لمقدمة الطبعة الثانية الصادرة سنة ١٩٧٠، ونحن سنبدأ بمناقشة الدكتور البوطي انطلاقاً من هذه المقدمة التي خصّها بالنشر مع المقدمة الأولى وذلك بعد عشر سنوات من صدور الطبعة الأولى.

يقول الشيخ متحدثاً عن كتابه **كبرى اليقينيات الكونية** في المقدمة: «فكان عملي فيما كتبت، التنبيه إلى أدلة ماثلة واضحة قريبة، لا ابتداع براهين مجهولة بعيدة. وكان سعيي كله منصرفاً إلى التعامل مع تلك البراهين العلمية الرائجة لدى جميع العقول وفي سائر الأمكنة والعصور لا مع نوع معين منها قد لا يفقهها إلا صنف معين من الناس أو لم يتعامل بها إلا أصحاب حضارة متميزة في حقبة تاريخية ضيقة»[١].

---

(١) د. محمد رمضان البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية**، م.س، ص ١١.

لا شك في أن هذا التوصيف الذي يسوقه الشيخ عن المنهج العلمي من اللفتات النادرة في كل كتاباته، وذلك عندما يؤكد على كونية الحقيقة. فالحقيقة لا يمكن أن تكون قومية، وإلا فإنها تتحول من مجال الفكر العلمي إلى مجال الثقافة القومية، فتدخل في مجال معتقدات الأمة وقواعد سلوكها وأسلوب نظرتها إلى الحياة والعالم.

فالحقيقة لا بد لها، لكي تنعتق من الحقيقي المعاش في سبيل بلوغ الحقيقة العقلية المجردة، من أن تنطوي على البعد الكوني الإنساني الشامل. وهنا ينبغي التمييز بين "الحقيقة" و"الحقيقي"، فالأولى مدارها العقل الكوني المحض، والثانية مدارها العقل القومي المحكوم بتراثه الثقافي والحضاري والتاريخي. عند هذا التمييز يمكن الحديث عن المنهج العلمي الذي يحتكم لقوانين العقل في الوصول إلى الحقيقة. فهل ينطبق هذا التوصيف الذي يسوقه الشيخ ـ والذي عمقنا دلالته النظرية ـ على منهجه في البحث؟

لنبقَ في "المقدمة". ففي صدد مناقشته لكتاب صادق جلال العظم **نقد الفكر الديني**، يجد أن بحوث كتاب العظم تنقسم إلى ثلاث شُعب، آخرها موضوع الجبر والاختيار.

لن نتحدث عن الآداب واللياقة العلمية التي ينبغي أن يتوافر عليها الباحث العلمي، وذلك عندما راح الشيخ يكرر كلمة "التخريف العلمي" والمخرف أكثر من مرة في مناقشته لصاحب الكتاب.

ولن نتحدث عن أهمية فضيلة التواضع العلمي التي هي السمة الأولى المميزة للعلماء بحق، وذلك عندما يرى أن ليس ثمة سبيل للرد على الكتاب بشُعبه الثلاث هذه، خيراً من إعادة طبع كتاب **كبرى اليقينيات الكونية** كما هو! من الواضح أن "الطاووسية" هنا رديف لـ "النطاسية" التي يتميز بها الخطاب العقائدي الفقهي الذي يعتقد أن الحقيقة المطلقة قابعة في جيبه.

كل ما سبق إنما يشير إلى القيم الأخلاقية التي يتوجب توافرها في الباحث العلمي، لكن مع ذلك يمكن اعتبار هذا الأمر من النوافل لا من الفروض، فهناك أمثلة كثيرة في تاريخ العلم، عن وقائع تشير إلى عدم حتمية الترابط بين الأخلاق والعلم!!

نعود إلى العلم والمنهج العلمي وكيفية فهم العقل الفقهي له، وما هو التعريف الذي يقدمه له، لنجد الشيخ وهو في صدد مناقشته للشُعبة الثالثة من كتاب صادق العظم **نقد الفكر الديني** المتصلة بمسألة الجبر والاختيار، يعتبر أن

هذه الحقائق «لا تؤخذ من شطحات الحلاج أو بعض الصوفية أو الأخبار والآثار الموضوعة والضعيفة، وإنما السبيل إلى ذلك "منهج البحث العلمي في الرواية والسند" كان عليك أن تدرسه من قبل»[1].

هذا هو منهج البحث العلمي إذن بالنسبة للشيخ: "الرواية والسند"، فالعلم والحقيقة وقوانين العقل وأحكامه موجودة هناك في الماضي، وليس علينا نحن الأحفاد سوى تحري صحة الرواية والسند عن طريق بلوغ حقائق العلم وأحكام العقل التي اكتشفها السلف!

انطلاقاً من هذا "المنهج العلمي" يسفه الشيخ ليس أطروحات العظم فحسب، بل وكل أولئك الذين يراهم العظم رسَّخوا دعائم العلم الحديث. ويتساءل الشيخ مستنكراً كيف يكون برتراند راسل، وديكارت، وداروين، وبافلوف وماركس وفرويد، أساطين رسَّخوا دعائم العلم الحديث، وقد تفرقوا عن بعضهم في طرائق مختلفة ومتباينة، وكيف نفهم أن تكون آراؤهم ونظرياتهم جميعاً هي العلم الصحيح الذي يجب أن يخضع له العقل، وهي نظريات وآراء متناقضة ومتباينة عن بعضها؟

ويمضي الشيخ بطرح أسئلة متوالية، لا تقل بساطة وسذاجة عن الأسئلة التي سقناها، مما يقطع بأن الشيخ لا يعرف عن هؤلاء سوى أنهم ملاحدة، وذلك لأن منهجه العلمي القائم على "الرواية والسند" لا يتيح له أن يستفتي السلف بهم، فليس هناك خبر آحاد أو شهود أو متواتر لينبئه بأمرهم!

لنتصور لو أن داروين استند إلى المنهج العلمي (السند والرواية) الذي يفاخر به الشيخ ويدعو العظم وأمثاله إليه، عندها ستقوده الرواية والسند إلى العهد القديم، بوصفه صاحب الرأي النهائي في مسائل الطبيعيات، عندها ستكون لدينا علوم طبيعية مفعمة بالميثولوجيا والسحر وعالم مشبوب بالفانتازيا التي تطلق عنان الخيال وهو يتغذّى بسحر الأساطير. أليست صورة الطبيعة هذه أكثر جاذبية وعذوبة وشاعرية من هذه البشاعة العلمية التي تضع الإنسان أمام مرآة أصله الأول؟!

ولو استند ماركس على المنهج ذاته (الماضي معيار الحاضر) لقادته نظريته وهو يدرس تاريخ التشكيلات الاقتصادية ـ الاجتماعية، إلى الدعوة إلى استعادة المرحلة المشاعية الأولى بوصفها صورة براءة العدل الأولى، ولكان على فرويد اعتماداً على الرواية أن يكتشف النفس الإنسانية بوصفها نفساً تتنازعها الأرواح الخيِّرة والأرواح الشريرة... إلخ.

---

(١) **المصدر السابق**، ص ١٤.

ويزعم الشيخ أن آراء هؤلاء متناقضة ومتباينة، ولا ندري أي سند اعتمد الشيخ أو أية رواية أخذ؟ فهؤلاء بمجموعهم تكاملوا في اكتشاف القوانين الفاعلة: في الطبيعة (داروين) وفي المجتمع والتاريخ (ماركس) وفي النفس الإنسانية (فرويد)، حتى إن هناك إجماعاً في الفكر العالمي بغض النظر عن التوجهات الفكرية والإيديولوجية التي تتنازعه في أن هؤلاء هم فاتحو القارات الثلاث أمام العقل البشري: فداروين اكتشف "قارة الطبيعة"، وماركس اكتشف "قارة التاريخ"، وفرويد اكتشف "قارة النفس الإنسانية".

ثم يختم الشيخ تساؤلاته "العلمية" هذه، بتساؤل ذرائعي عامي في سذاجته وغفلته، وذلك ديدن الخطاب الفقهي، وهو السعي للعب بعواطف العامة بتصوير كل النظريات الحديثة لا وظيفة لها سوى محاربة الله!

فيخاطب "المخرف العلمي" (العظم) قائلاً: وما المطلوب من الرجل الذي يؤمن بالله؟... هل المطلوب منه أن يختار نظرية معينة في خضم هذه الآراء وعلى أي أساس يختارها؟ أم حسبه أن يكفر بالله ثم يغمض العين ويسير وراء أيها شاء؟![1]

هذا التساؤل يواري الفكرة العامية التي مدار وعيها المفوّت والبائت، البائد، اعتبار فرويد وماركس وداروين لم يضعوا تآليفهم، ويقضوا العمر بحثاً واستقصاء واستقراء واستنباطاً إلا للكفر بالله!

اتقوا الله - يا شيخ - في عقول خلقه التي أعطاها الله لعباده للتفكير والتدبير! فأي عقل هذا الذي يستطيع أن يتأمل الطبيعة ويكتشف قوانينها الفيزيائية والكيميائية، إذا كنتم تقنعونه يومياً بعلم الغزالي في أن النار لا تحرق، وأن السكين لا تقطع، وأن السحاب لا يمطر، وأن الماء لا يبلل، تحت ذريعة تأويل ينزع الآية من سياقها «والله خلقكم وما تفعلون»، وقد كان الشيخ محمد الغزالي محقاً باستنتاجاته بأن الوثني ليس مذنباً، ما دام مخلوقاً مع أفعاله!

إن الفكر العالمي الذي يخاطب العقل بحق في سائر الأمكنة والعصور، لا يتعامل مع الأفكار والنظريات كعقائد، كمنظومات فقهية، حتى يتساءل الشيخ: فأي النظريات تُعتبر علماً موافقاً للحقيقة وأيها يُعتبر جهلاً متنكباً عليها؟

إن العقل الحديث، اليوم، يفكر في ما بعد الثلاثة (ماركس - داروين - فرويد) أي أنه غير معني بإثبات صحة هذا المنهج أو ذاك ليتخذ منه مذهباً. فتلك آلية الوعي الفقهي، أن يردد، عبر العصور، صحة الفكرة التي آمن بها مرة وإلى

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ١٦.

الأبد، بمثابتها حقيقة محلّقة فوق طيات الزمن والحقب.

إن العقل الكوني الحديث يعتبر نظريات الثلاثة (داروين ـ ماركس ـ فرويد) مكونات لا بد منها لنظام العقل، لكي ينتمي الإنسان لزمنه وعصره الراهن، فلا يمكن للعقل أن يمارس ذاته بشكل عقلاني ـ وليس خرافياً وسحرياً ـ إذا لم يكن قد تشرّب الرؤية الثلاثية هذه للكون والطبيعة والمجتمع والنفس، رغم أن الثلاثة يتعرضون للنقد الدائب والمستمر لا لإثبات حقيقة نظرياتهم أو بطلانها، بل لإدخال هذه الحقائق في السيرورة النسبية للمعرفة، حيث العقل الحديث لا يؤمن بحقيقة نهائية معطاة دائماً وإلى الأبد، ولا هم له سوى حفظها وتردادها ونقلها من السلف إلى الخلف.

العقل الحديث الذي شكّل هؤلاء شُعبه الثلاثة، لا يقر إلا بحقيقة واحدة، وهي أن الحقيقة تسير دائماً على طريق إنكار ذاتها بسيرورة دائبة لا تكتمل ولا تنتهي بلانهائية الكون ولانهائية المعرفة، ولانهائية القيمة.

وإذا كانت الرؤية المعرفية لهؤلاء الثلاثة تلتقي مع الرؤية المادية العلمية الموضوعية لسيرورة الكون، مما يجعلها متناقضة مع العقائد الذاتية والمشاعر الدينية، إلا أن صياغة هؤلاء لأسس الفكر الكوني الحديث وتشبّع العقل الغربي بنظرياتهم، لم يقض على الإيمان في هذه المجتمعات. فالأوروبي لا يجد تعارضاً بين إيمانه الديني وقناعته بنظرية داروين لا لأن داروين لم يكن ملحداً كما يتوهم الشيخ، بل لأنه، ببساطة شديدة، يعتبر أن للعلم والإيمان نسقين متناظرين متجاورين، وأنه لا ينبغي الخلط بين هذين النسقين، أي الخلط بين البرهان والإيمان، بين الناسوت واللاهوت، وبين ما هو زماني دنيوي وما هو ديني أخروي. وهم لم يبلغوا هذا التمييز الرشيد ـ الذي أسّس له في القرن الرابع الهجري أبو حيان التوحيدي وصولاً إلى ابن رشد ـ إلا بعد أن دفعوا ضرائب كبرى ثمناً لهذا الخلط في العصور الوسطى، هذه العصور التي لا نزال نحن نسبح في سديمها العقلي، ونغطّ في سباتها البرزخي!

وعلى هذا فإن ما وعدنا به الشيخ في بداية "المقدمة" في أنه سيقدم البراهين العلمية المقبولة لدى جميع العقول وفي سائر الأمكنة والعصور، لم ينفذ وعده إلا بشتم "المخرّف العلمي" واستخدام أجهزة عتيقة من موروث علم الكلام، حول الواجب والممكن، حيث لا ندري وفق أي مقياس علمي يحكم الشيخ معلناً: «ونحن نقول لهذا المخرّف العلمي: إن السديم من نوع الممكن» (ص ١٦). فكيف عرف الشيخ هذا السديم، وكيف عرف أنه من نوع الممكن، لا ندري؟!

فهل هذا ما يقصده بمخاطبة كل العقول؟ أم أن يتسائل أمام النظريات الحديثة التي تخاطب العقول بكل أجناسها وقومياتها ودياناتها، (هل نكفر بالله لنتبعها؟! أية حجة وأي منطق وأي برهان علمي؟

بل والأطرف من ذلك إعلان الشيخ أنه يريد استخدام المنهج المنطقي والفكري الذي استخدمه علماء الكلام لمناقشة أولئك الذين استحكمت في فكرهم شبهة من هذه الشُبَه العلمية، لأنه من العبث أن يعرض أمام هؤلاء آيات القرآن وعظاته وهم لم يؤمنوا بعد بهذا الذي يُسمّى قرآناً (ص ١٩).

فيسوق لنا البراهين التي يستخدمها علم الكلام (برهان التمانع - برهان ظاهرة العلّة الغائية - برهان بطلان الرجحان بدون المرجّح - برهان بطلان الدور)، فإذا بهذه البراهين ليست إلا براهين قرآنية، يسوق كل برهان والآية التي تبرهن عليه. . . !

لكن هذه البراهين والآيات التي يبرهن عليها ينزل بها من المتن إلى الهامش، ليُطمئن قلوب أولئك الذين لا يرضون بمنهاج القرآن بديلاً، بأن هذه المصطلحات الفكرية ليست إلا للإيهام العلمي لأولئك المأخوذين بشبهة العلم، لكنّها في حقيقتها ليست إلا مفردات مستمدة من معاني القرآن. فالمسألة إذن ليست إلا شطارة منطقية وفكرية لمخاتلة المؤمنين بالبرهان العلمي بأنهم يجادلون في أسلحتهم الدنيوية، في حين يهمس بالهامش إلى جماعته ومريديه المستنكرين عليه هذه البهلوانية بأن كل هذه البراهين مستمدة من القرآن.

أية مراوغة وبهلوانية ذرائعية تلك التي تتلاعب بقدسية القرآن؟!

أية صورة للتردي في الخطاب الفقهي الإسلامي المعاصر عندما نقارنه بتيار الإصلاح الديني التنويري النهضوي؟

إن عنفوان الشيخ وهو يعنف ويقرع "المخرِّف العلمي"، سرعان ما يتبدى تهافته إذا عرفنا أن الكواكبي منذ قرن لم يجد في التفسير العلمي لنشأة الكون ما يناقض القرآن، بل هو يتحدث في كتاب **طبائع الاستبداد** عن ذلك قائلاً: «قد اكتشفوا أن مادة الكون هي الأثير، وقد وصف القرآن بدء التكوين، فقال: "واستوى إلى السماء وهي دخان"».

بل أن هذا التأويل الذي يقدمه الكواكبي إنما يعود إلى أصول الفكر الإسلامي بحق، الفكر القادر على الارتقاء كونياً إلى مستوى مخاطبته العقل الإنساني قاطبة متمثلاً بابن رشد. ولعل ابن رشد هو الوحيد في تاريخ الفكر الإسلامي الذي ترك بصماته على العقل البشري كونياً، وذلك من خلال هذا

التأثير الذي تركه في فكر النهضة الأوروبية، بل وفي الفكر المسيحي ذاته حيث سيعتمد توما الأكويني المرجعية الرشدية في عملية الإصلاح الديني الانقلابية في المسيحية، ليبعث فيها القدرة على الحياة ومواءمة ظروف عصر النهضة الأوروبية حتى يومنا هذا.

إن الفكر الناهض في أوروبا كان بحاجة إلى ابن رشد فاستلهمه لأنه كان ضرورياً لخروجهم من القرون الوسطى، بينما الفكر الهابط وبداية عصور الانحطاط في العالم الإسلامي كانت مكتفية بفقهها وفقهائها فطردت ابن رشد وأسئلته العقلانية، بعد أن كفَّن الفقهاء والمشايخ وأصحاب الطرق الإسلام وألقوه في سديم البرزخ ينتظر الانبعاث والنشور عندما يُنفخ في الصور.

القسم الأول

المنهج العلمي للبحث عن الحقيقة عند علماء المسلمين وغيرهم

- مدخل
- حول صحة الإسناد والخبر المتواتر
- المتواتر بين الحقيقة اليقينية ويقين الحقيقة
- الاختلاف في مبلغ سنّ الرسول
- الاختلاف في يوم وفاة النبي، ويوم دفنه، ويوم مبايعة أبي بكر
- الشاهد والغائب
- التواتر والإجماع
- الإجماع أم التعدّد والتغاير؟

المنهج العلمي للبحث عن الحقيقة عند علماء المسلمين وغيرهم

مدخل

يرى الدكتور البوطي في كتابه التأسيسي لفكره الإسلامي (**كبرى اليقينيات الكونية**، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٩. صدرت طبعته الثامنة سنة ١٩٨٢، وأعيد طبعه مرات أخرى عديدة)، أنه إذا كان إدراك الحقيقة على ما هي عليه في الواقع، علماً، فإن المنهج المتخذ إلى ذلك الإدراك ينبغي، بلا ريب، أن يكون هو الآخر علماً.

ويشرح بأن العلم لا يتولد إلا عن علم مثله، فلا مجال فيه للظن أو الحدس أو الوهم.

ومن ثم فإنه على ضوء هذا التحديد يطرح تساؤل: ما مدى استشعار كل من الفكر الإسلامي والفكر الغربي بهذه الحقيقة واهتمامه بها؟

وأول ما يسجله لصالح الفكر الإسلامي وخضوعه لمنهج علمي دقيق في البحث إنما هو الدين، ويسوق عدداً من الآيات الكريمة في الحض على العلم وإبراز الدافع الديني الكامن وراء اندفاع المسلم نحو العلم بمثابته واجباً يثاب على فعله ويعاقب على تركه، في حين أن الفكر الغربي يحثه على البحث "حب التطلع" (راجع ص ٣١ ـ ٣٣).

هذا الاستقراء العلمي العجيب الذي يضعه كمصادرة للبحث، قبل أن يثبت هذه الحقيقة الأعجب، لا يعتوره أي قلق عقلي وهو يقرر حقائقه البديهية بمنتهى الاطمئنان العلمي والمعرفي، دون أن يتوقع الشيخ سؤالاً من أي تلميذ من تلاميذه الذين يحملون حداً أدنى من البصيرة والتبصر: ما الذي قادنا إذن إلى هذا الحضيض الذي نتردى فيه منذ قرون ما دامت مناهج بحثنا العلمية أكثر فاعلية ومردودية في بلوغ الحقيقة بفاعلية الدين الذي يقف وراءها، في حين لا يقف وراء مناهج البحث الغربية سوى "حب التطلع" وهم مع ذلك الذين أخرجونا ليس من فسحة العلم والبحث العلمي، بل من عالم الشهود والأعيان إلى عالم الغيب والنسيان، راضين بهذه القسمة أن يكون لنا عالم الغيب بملائكته وجِنه

وشياطينه وخوارقه ومعجزاته التي هي ركن من أركان اليقينيات الكونية الكبرى في كتاب الشيخ البوطي؟!

ما هو إذن هذا المنهج العلمي للبحث عند المسلمين؟ إنه يتلخص ـ وفق البوطي ـ في قاعدة جليلة كبرى، لم يعرف مثلها عند غيرهم، وهي قولهم: «إن كُنتَ ناقلاً فالصحة، أو مدعياً فالدليل».

هكذا نعود إلى أن العلم والبحث العلمي، والحقيقة، والمعرفة كلها ليست إلا معرفة صحة الخبر والرواية والسند، والأدوات العلمية لذلك، يدعوها "فنوناً": فن مصطلح حديث، وفن الجرح والتعديل وتراجم الرجال. ولن نتعب القارئ المسلم بمحفوظات تتكرر على مسامعه أناء الليل وأطراف النهار عن درجات صحة الخبر ورتبه من جهة سلسلة السند، ومن جهة صاحب الخبر ومصدره، فعندها يغدو للصحيح درجات، تبدأ من الظن القوي وتصل إلى الإدراك اليقيني، وذلك حسب السلسلة. فإن كانت من آحاد الرواة، فإن الخبر لا يعدو أن يكون ظنياً في حكم العقل، وإذا كانت السلسلة مكونة من راويين أو ثلاثة رواة فهو لا يزال خبراً ظنياً، ولكنه ظن قوي يداني اليقين، أما إذا غدت كل حلقة من الحلقات من الكثرة، جموعاً يطمئن العقل إلى أنها لا تتواطأ على الكذب، فإن الخبر المروي يكتسب عندئذ صفة اليقين، وهو ما يسمى بالخبر المتواتر... إلخ (راجع ص ٣٥).

هكذا يكون العلم والبحث العلمي عن الحقيقة، إنما هو البحث عن حقيقة منجزة، اكتشفها قبلنا السلف وسلف السلف، ولا ندري نحن الخلف ماذا تبقى أمامنا للبحث عن الحقيقة، ما دامت قد قيلت ووصلتنا بالخبر المتواتر اليقيني الذي لا يتواطأ على الكذب؟ إذن لم يتبق لنا من هذا العلم سوى "التذكير" بهذه الحقائق، عندها تغدو وظيفة العلم والبحث العلمي هو تذكير الناس بما عرفوه ويعرفونه، وصدقوه ويصدقونه.

إذا كان الأمر كذلك فما ضرورة هذا المنهج العلمي، الذي يتكرر ذكره في كل صفحة من صفحات كتب الدكتور البوطي، سوى ما تنطوي عليه من دلالة لاشعورية مؤداها أن كل ما يقوله ويدعو له لا صلة له بالبحث لأنه معروف، وقد قيل ودُعي له عبر قرون، ومن ثم فإن هذه الحقيقة المكتشفة ليست إلا العقيدة ذاتها التي تجمع عليها الأمم الإسلامية منذ لحظة الوحي حتى يومنا هذا. وبالتالي فإن هذه الحقيقة لا داعي للبرهنة عليها من جديد وذلك لأنها عقيدة صلبة وراسخة و"حقيقية" في عقل ووعي الجمهور بغض النظر عن "الحقيقة المجردة"

التي هي مناط العقل المحض، والتي غدت في العصر الحديث نسبية وتسير بشكل دائم على طريق إنكار نفسها، لأن العلوم اليوم تقوم على البرهنة الدائمة على ما ينتقصها في سيرورة لا تنتهي في اكتناه حقائق الكون والعالم، فقد غدا تاريخ العلم ليس تاريخ الحقائق التي توصل إليها، بل تاريخ أخطائه، أي تاريخ نقضه للحقائق من خلال جدل الأطروحة والأطروحة المضادة الذي ينتج تركيباً نوعياً جديداً.

وعلى هذا فإن الشيخ البوطي يرفض الاعتراف بالتحديات الجبارة للمنجزات العلمية لعصرنا، كما بالنسبة لنا جميعاً نحن الشعوب المتأخرة، وهو عوضاً عن مواجهة هذه التحديات العلمية بقبول معركة التحدي الحضاري، فإنه ينكص مكتفياً بترداد كلمة العلم ومفردة البحث العلمي كـ "تعويذة" ربما تفيد في استحضار الغائب سحرياً، أي التعويض عن كل هذه الجهالة الجهلاء التي تنحط لها الأمة وعلماؤها الأفاضل، عندما يغدو العلم بالنسبة لهم ليس إلا تذكيراً بمقول القول، وتعليماً لما هو معلوم وتعريفاً بما هو معروف، عندها يطفق العلم "ذكراً" لا يحتاج إلا إلى حلقات دروشة للذكر والذهول ومن ثم التلاشي والفناء ليس في ذات الله، بل الفناء في الجهالة الجَهلاء والضلالة العمياء.

حول صحة الإسناد والخبر المتواتر

هذه مسألة مركزية في منهج العقل الفقهي، ومثالهم في هذا السياق الباحث البوطي وكل مناهج البحث الإسلامية التقليدية التي لم يتح لها أي ضرب من ضروب التفاعل مع ثقافات العصر منذ بداية تشكل الفكر الإسلامي في عصر التدوين إلى يومنا هذا. والمقصود بالفكر الإسلامي، هو إعمال النظر والرأي والفكر البشري في موضوع الإسلام كدين، وذلك بدءاً من قيام المدارس الفقهية معبِّراً عنها بـ "مدرسة الرأي"، ممثَّلة بالإمام أبي حنيفة في الكوفة (٨٠ ـ ١٥٠ للهجرة) وهي مدرسة تعمد إلى البحث عن المعقولية في النص، في المسألة ذاتها، أي أنها تعتمد الرأي لعدم ثقتها بالأحاديث المروية عن النبي (ص) فلا بد من إعمال العقل وتفعيل الرأي. فبحسب **مقدمة** ابن خلدون (ص ٣٥٢)، فإن رواية أبي حنيفة للحديث لم تتجاوز سبعة عشر حديثاً: «فلقد ضعّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي».

وهناك "مدرسة الحديث" التي تتحرج بل وتتأبى أن تبدي رأياً حتى في ما ليس فيه نص. وعلى هذا فالمعقولية لا تكمن إلا فيما عمل به عقل السلف أي

السند والخبر، ولهذا كانوا يترخصون في شروط قبول الحديث حتى ولو كان آحاداً ضعيفاً، لأنه بذلك ينقذهم من إعمال العقل والرأي، فيفيئون إلى النقل مستريحين في ظله من وسوسات العقل، ويقف على رأس هذه المدرسة مالك ابن أَنَس (٩٣ أو ٩٧ ـ ١٧٩ للهجرة) في المدينة، ولاحقاً أحمد بن حنبل الذي ترخص في شروط رواية الحديث حتى بلغ مسنده خمسين ألف حديث بحسب ابن خلدون أيضاً.

هذان الخطّان المتناظران بين العقل والنقل في الفقهيات، سيكون لهما نظيرهما في اللاهوتيات (علم الكلام) حيث المتكلم يركن إلى الأصول التي أصّل لها الفقهاء في المصادر الأربعة للشريعة (القرآن والسُنّة، والإجماع، والقياس)، وبما يُشكّل استمراراً لمدرسة الحديث والرواية والإسناد الصحيح، لإعفاء العقل والرأي من المغامرة في مجاهل المغيوب. وقد تمثّلت هذه المدرسة بالأشعرية التي ورثت الجبرية وأضفت عليها مسحة من المناظرة الكلامية والمنطقية التي تأثرها أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ للهجرة) من حلقات المعتزلة بعد أن غادرها ليعفي عقله من أسئلة الرأي، وليؤسس لنا عبر التوسيط النظري للغزالي، كل هذه العلوم التي يعرضها لنا الدكتور البوطي ومدرسة المشيخة الفقهية التقليدية الرسمية بوصفها بداهات إلهية.

وقد نهض هذا التيار "النقلي" الفقهي التقليدي على أنقاض التيار الاعتزالي "العقلي" الذي وُئد، وكان وأده إيذاناً بخروج العرب من التاريخ الذي صنعوه، وبداية تاريخ العلوج مع المتوكل. فالمتوكل هو الذي أزال سلطان المعتزلة، ومنذ ذلك عادت إلى المحدِّثين سطوتهم وعلى رأسهم الحنابلة، حيث ستبدأ لحظة سلطوية جديدة في التاريخ العربي الإسلامي، وهي لحظة تفاهة وغباء السلطان ومباذله وتقربه إلى الناس من خلال إشاعة ما يسمى بعصرنا بـ "الثقافة الجماهيرية" السطحية العقائدية، الشعارية الكاذبة والجوفاء: تكتيل الناس وتحشيدهم وتعبئتهم بإيديولوجيا نضالية سطحية وفارغة تتناقض مع العقل والعقلانية، ومع النهوض والتقدم. فمن **زهر الأدب** على هامش **العقد** (١/ ٢٥٣)، يستشهد أحمد أمين في كتابه **ضحى الإسلام**، ج٢، ص ١٣٧ بالقول: «كان المتوكل أول من أظهر من خَلَف بني العباس الانهماك على شهوته، وكان أصحابه يسخُفون ويستخفون بحضرته، وكان يهاتر الجلساء ويفاخر الرؤساء، وهو مع ذلك قريب من قلوب الناس محبب، وإليهم مقرب، إذ أمات ما أحياه الواثق من إظهار الاعتزال، وإقامة سوق الجدال».

وقد كان العقل الفقهي المشيخي لسدنة هياكل الوهم جاهزاً ـ دائماً وتحت الطلب ـ في خدمة عقيدة السلطة، وتسطيح عقول الناس، وتكريس جهلهم ومسلماتهم البداهية لدينهم ودنياهم منذ عصر المتوكل حتى اليوم الذي أصبحوا فيه سادة الفضائيات التلفزيونية العربية التي تكرسها ثقافة العولمة، مموَّلة من أمراء السعودية وشيوخ الخليج.

نقول: مع المتوكل كانت بداية لحظة التقهقر والانحدار وصولاً إلى لحظتنا الراهنة، بغض النظر عن لحظة الإصلاحية الإسلامية التنويرية النهضوية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين التي أرادت أن تعيد لقيم العقل اعتبارها عبر استعادة الاعتزال وإعادة الانتظام في سلكه، لكن القوى المناهضة للعقل ظلت هي الأقوى، وإلا ما معنى كل هذا الهوان الذي نتردى فيه؟

على ضوء هذه النبذة، يغدو خطاب البوطي هو الخطاب النموذجي للعقل الفقهي النقلي المشيخي الرسمي، الذي يعتقد أن العلم والبحث العلمي هو البحث عن حقيقة ضائعة في أحشاء الماضي. فلا بد من استفتاء السلف جيلاً بعد جيل للوصول إليها. وأول شرط لذلك هو أن يكون هؤلاء السلف قد نقلوا إلينا الخبر الصحيح الذي يرتقي إلى مستوى اليقين. فهل هناك في سياق علوم النقل العربية القائمة على المشافهة والعنعنة والإسناد هذه خبر يرتقي إلى مستوى اليقين؟

هذا ما سنتوقف عنده، لأنه أس الأساس في منهج الشيخ، الذي هو أبرز ممثلي العقل الفقهي السائد والمهيمن على الخطاب الديني الإسلامي عربياً بل وعالمياً من خلال النموذج النقلي الأصيل.

إن مناقشة صحة الخبر والإسناد كانت الموضوع الشاغل لعلماء الحديث، وهم يدققون ويستقصون. ولا شك في أنهم بذلوا جهوداً جليلة تمثلت بموسوعات الحديث الكبرى المعروفة، وبخاصة **صحيح البخاري وصحيح مسلم**(*)، لكن

(*) لا بد من الانتباه إلى أن التجريح نال حتى من هذين العالمين (البخاري ومسلم). يلاحظ الكثير من الباحثين أن **مُسند أحمد** تتجلى فيه الشجاعة وعدم الخوف من العباسيين، بذكره أحاديث في مناقب بني أمية، مما كان منتشراً بين الشاميين، وعلى العكس من ذلك البخاري ومسلم، فإنهما لم يذكراها مُداراة للعباسيين.

مع ذلك، فإن الأمويين هم أول من أسس لبدعة توظيف الدين في خدمة السياسة، حيث تحوّل الدين إلى أداة لإسباغ المشروعية الإلهية على حكمهم، كما سنرى ذلك في توظيفهم لآية «ليلة القدر خير من ألف شهر» عندما اعتبروا أن الألف شهر، هي الفترة التي سيحكمها بنو أمية، ومن ثم توظيف ابن عباس الذي التحق بمعاوية في إظهاره لمناقب الأمويين، حتى إن أبا سفيان الذي لم يصح إسلامه يوماً، يغدو صاحب موقع خاص لدى النبي. يقول ابن =

اليقينية التي هي ثمرة وعي إسلامي نقلي، حرفي متمثِّل بمدرسة الحديث، ومن ثم قتالي ونضالي في مرحلة لاحقة، تمثلت على المستوى الاجتماعي بهشاشة المدن (دمشق ـ بغداد ـ القاهرة ـ حلب ـ القيروان ـ قرطبة. . . إلخ) أمام الاكتساح الفلاحي البدوي لها بدءاً من القرن الخامس الهجري، وما استتبع ذلك على المستوى السياسي بهيمنة علوج الترك على القصور التي كانت بلاطاً للمعرفة والعلم، ومن ثم على المستوى التحدي الحضاري بداية هزائم الأمة، بدءاً من الاستيلاء على الأندلس، والحروب الصليبية، ومن ثم الغزوات التركية فالمغولية. كل ذلك فرض نوعاً من التجمع حول إسلام «مستقيم الرأي، عقائدي صلب، يتأسس على خطاب إيديولوجي قتالي معبئ» على حد تعبير محمد أركون[1].

ذلك هو العمق التاريخي والمعرفي لهذا الخطاب الحاسم، القاطع القابض على المطلق، والمتعالي النابذ والمستبعد لكل ما يغايره.

هذه الثقة المطلقة بصحة الخبر اعتماداً على سلسلة الرواة، دون النظر في معقولية النص ذاته، هي التي قادت إلى اعتبار **الصحيحين** (البخاري ومسلم)، ينطويان على صحة يقينية لا يتطرق إليها الشك، رغم أن الإمام البخاري نفسه جمع مئتي ألف حديث لم يصحّ لديه منها سوى ٢٧٦٢ حديثاً، وأن كثيراً من الأحاديث التي رُويت في **صحيح البخاري** لم ترد في **صحيح مسلم**، وهما أهم كتب الحديث كما أسلفنا، «مما يقطع بأن المعيار الذي اتبع في جمع أحاديث كل صحيح منهما معيار شخصي وليس موضوعياً»[2].

= عباس: ما سأل أبو سفيان رسول الله (ص) شيئاً إلا قال نعم.

وأبو سفيان هو ـ مع كل هذا الفضل العظيم الذي يسبغه عليه ابن عباس ـ صاحب القول الشهير بعد إسلامه:

لعبت هاشم بالمُلك فلا رسلٌ ... جاءت ولا وحيٌ نزلْ

لعبنا نحن في أيامنا ... هكذا الأيام والدنيا دولْ

والأمر نفسه ينطبق على العباسيين، ففي كتاب للسيوطي فصل عنوانه: «الأحاديث المنذرة بخلافة بني أمية» وبعده فصل عنوانه «الأحاديث المبشِّرة بخلافة بني العباس». والعنوان نفسه يدل على الوضع وتاريخه، وأنه عُمل في عهد العباسيين. راجع: **ضحى الإسلام**، ج٢، ص ١٢٢ ـ ١٢٦.

(١) راجع: محمد أركون، **نافذة على الإسلام**، ١٩٩٢.

(٢) المستشار محمد سعيد العشماوي، «أفكار من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام»، **مرجع سبق ذكره**. ويذكر العشماوي أن ابن قتيبة في كتابه **تأويل مختلف الحديث** يتحدث عن هذه الظاهرة في عصره من خلال الصراع بين المحدثين والمتكلمين، وسبب ذلك أن منحى =

إن اعتماد الإسناد (العنعنة) كمقياس لصحة الخبر، وليس متن الحديث ومدى معقوليته، أي استجابته للمنطق العقلي التأملي والتحليلي العلمي البرهاني، هو الذي قاد إلى تثبيت أحاديث عجيبة.

لماذا؟ لأنها ذات إسناد صحيح فقط مثل «حديث الذبابة» وحديث «التداوي بأبوال الإبل» وحديث «أن البذاذة (القذارة) من الإيمان»(١). بل إن الإمام الغزالي الكبير يتحدث في **إحياء علوم الدين** بحنين وأسف على أيام البذاذة التي كانت تعبيراً عن الإيمان العميق للصحابة الأجلاء.

فها هو الغزالي ينعى على أبناء عصره وسوستهم في الطهارة والنظافة من "الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة"، فيرد على هذا الوسواس بسلوك الصحابة في أنهم ما كانوا يغسلون اليد من الدسومات والأطعمة، بل كانوا يمسحون أصابعهم بأخمص أقدامهم وعدّوا الأشنان(*) من البدع المحدثة، ولقد كانوا يصلون على الأرض في المساجد ويمشون حفاة في الطرقات... وكانوا يقتصرون على الحجارة، في الاستنجاء(**)... وقال أبو هريرة وغيره من أهل الصفة: «كنا نأكل الشواء فتقام الصلاة فندخل أصابعنا في الحصى ثم نفركها بالتراب ونكبّر». وقال عمر بن الخطاب (ر): «ما كنا نعرف

= المحدثين نقلي، ومنحى المتكلمين عقلي. فراح الأخيرون يشنعون على المحدثين اعتمادهم أحاديث سخيفة تتناقض مع العقل «كمن قرأ سورة كذا أسكن من الجنة سبعين ألف قصر، وكحديث الفأرة أنها يهودية، وأنها لا تشرب ألبان الإبل كما أن اليهود لا تشربها، وحديث السّنّور أنها عطسة الأسد..»، وحديث أبي هريرة أن رسول الله قال: «الكمأة من المنّ، وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة وفيها شفاء من السم».
ويقوم ابن قتيبة بحملة ضد علماء الكلام والقائلين بالرأي، حتى راح أصحاب الحديث يسخرون منهم فيطلقون عليهم "الأرأتيون"، فيهاجم النظّام وأبا الهذيل العلاف، بأن النجار يخالفهما، وهشام بن الحكم يخالفهم، وتعرض لرئيس مدرسة الرأي أبي حنيفة، وأوغل في الهجوم فسب الجاحظ ورماه بأنه «كان يستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم، كذكره كبد الحوت وقرن الشيطان، وذكر الحجر الأسود، وأنه كان أبيض فسوده المشركون، وقد كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا... الخ». **السفير**، ٨/ ٥/ ١٩٩٧.
راجع كذلك: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج٢، ص ١٣٢ ـ ١٣٦.

(١) الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج١، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، ص ١١٨.

(*) الأشنان: هو مسحوق أبيض ونبات يغسل به.

(**) الاستنجاء: وهو غسل موضع النجو (وهو ما يخرج من البطن من ريح أو غائط).

لأشنان في عصر رسول الله (ص) وإنما كانت مناديلنا بطون أرجلنا»[١].

ويختتم الغزالي رأيه في هذه المسألة بتشديد النكير على أبناء زمانه الموسوسين بالنظافة قائلاً: «فسموا البذاذة التي هي من الإيمان قذارة والرعونة نظافة. فانظر كيف صار المنكر معروفاً والمعروف منكراً واندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقته وعلمه»[٢].

لسنا الآن في صدد استكناه مغزى الدلالة السوسيولوجية المتصلة بعلم الاجتماع والعمران، ومدى الحنين الذي يَعتوِر العالم الداخلي الروحي (السيكولوجي) للغزالي إذ يستعيد لحظة البداوة الأولى، لحظة النقاء الأولى، لحظة الوحي الأولى، بعد سقوط المدينة الإسلامية بل والمدنيّة الإسلامية أمام الاجتياح الصليبي، الذي لا نجد له أي صدى في كتابات الإمام. أي أن الإمام الغزالي كان يسعى على مستوى اللاشعور المعرفي إلى استعادة اللحظة البدوية الأولى، ممثلة الفطرة والنقاء، إذ كانت المدينة والمدنيّة الإسلامية تضمحل وتتلاشى بل وتتوارى خلف نوع من العصبية الاجتماعية والعقائدية. وبذلك فقد كان الغزالي يستحضر لحظة البداوة والفطرة الأولى بمثابتها النموذج البدئي الأسطوري في مواجهة مجتمع المدينة الذي غدا هشاً وقابلاً للتصدع أمام الغزو الصليبي.

هكذا سيفعل ابن تيمية لاحقاً، وستفعل الحركة الوهابية في نجد والحركة المهدية في السودان: استعادة أخلاق التقشف البدوية في مواجهة المركب الحضاري المعقد لمسيرة البشرية التي يتقاسم تاريخها أدوار حضارية وثقافية، يمتنع على سننها الموضوعية أن يسود الجزء على الكل، ليس في التاريخ والمجتمع فحسب بل والطبيعة أولاً؛ ولذا يستحيل وفق "قانون" التحدي الحضاري أن يهيمن أحد الفروع الحضارية قومياً أو دينياً على مسار الحضارة البشرية شمولياً.

إن الواقع العربي والإسلامي اليوم، ليس بأفضل مما كان عليه في زمن الغزو الصليبي، زمن الغزالي؛ وإن التفات الإسلام السياسي اليوم إلى الماضي لاستحضاره لا يختلف في مغزاه الدلالي عن آلية الحنين التي تستحضر البذاذة بوصفها من الإيمان. ولعل "الإسلام" الأفغاني أو الجزائري اليوم يقدم حالة نموذجية لهذه "البذاذة الإيمانية"!

---

(١) الإمام الغزالي، **المصدر السابق**، ص ١١٨.

(٢) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

هل نلغي معقولية المتن، أي معقولية النص، لصالح معقولية النقل وصحة تواتره، فندعو إلى التداوي بأبوال الإبل، وإغراق الجناح الآخر للذبابة، ونتأسف على تلك الأيام التي كان فيها الصحابة الأجلاء يمسحون أصابعهم ببطون أرجلهم، دون الأخذ بعين الاعتبار السياقات الاجتماعية والمدنية التي أرغمتهم على مسح أصابعهم من الدسم بالتراب أو بطون الأرجل؟ إن الانطلاق من العقل والعقل وحده في قراءة النص واستنطاقه وتأويله الدلالي الكلامي، أو الفقهي، هو المنهج الوحيد الذي يسمح باكتشاف الحقيقة التي كانت هناك، بل هذه الحقيقة وهي تتعشق بسلسلة التاريخ في جريانه في الزمان والمكان، عندها تتجدد الحقيقة وتكون قادرة على الصلاح لكل زمان ومكان، وذلك عندما تتمكن من إعادة إنتاج نفسها وفق شروط الزمان والمكان المتغيرة أبداً.

إننا نقول بمرجعية معقولية النص، دون الانحباس بمعقولية الإسناد وصحته، هذا دون أن نتساءل عن حقيقة وجود هذا "التواتر" ذاته بوصفه المؤدي إلى اليقين الذي لا يحتمل التواطؤ على الكذب، وتلك هي الموضوعة الثانية التي سنتوقف عندها بتأمل تفكيكي، لنسبر الممكنات الفعلية للجذور المعرفية لهذا التواتر، ومدى موضوعيته التي لا تقبل الشك. وهذه مسألة في غاية الأهمية، فإذا ما أتيح لنا أن نفكك تماسكها البرهاني، عندها سيتفكك "المنهج العلمي" المزعوم للدكتور البوطي ومدرسته الفقهية النقلية، وستبدو مناقشتنا اللاحقة لكتاباته من قبيل النوافل، بعد أن يتبين لنا أن هذا التواتر مستحيل في ظروف انتقال المجتمع العربي الإسلامي من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية مع عصر التدوين.

إذا كان الإمام البخاري جمع مئتي ألف حديث ولم يصحّ عنده منها سوى ٢٧٦٢ حديثاً، فإنه بذلك لم يسعفه المنهج العلمي القائم على الإسناد والعنعنة سوى الوصول إلى أقلٍ من واحد ونصف بالمئة من الحقيقة المتوخاة. وإذا علمنا أن هذا المنهج لم يمكّن الإمام مسلم من أن يتفق **صحيحه** مع **صحيح البخاري**، فإننا سنجد أن ما اتفق عليه مسلم والبخاري أقل من ذلك على قلّته.

نحن مع مسلم والبخاري إزاء منهج مؤسس على الشك في صحة ما ينقل، فهو بذلك منهج يؤسس على الممكن والمحتمل. ولهذا فإن أهم ما يمكن استخلاصه من هذا المنهج ليس النتائج التي توصل إليها بوصفها حقائق نهائية يقينية لا تقبل الشك، وذلك لأن المنهج ذاته مؤسس على رفض هذه التسليمية الجبرية الحتمية.

إن ما ينبغي أن يصل إلينا من منهجية السلف الصالح بحق ليست نتائجه وحقائقه، بل الآليات التي اعتمدها في الوصول إلى الحقيقة أي المبدأ الذي كان يؤسس بما يسمى بـ "شروط البخاري"(*)، فننتظم في سلسلة نهاجيتها، عبر استخدام أدواتها المفهومية وتجديدها وفق المكتسبات التي تراكمت معرفياً وحضارياً وثقافياً، وانصبت في عقل الأمة. لهذا فإن الأدوات أو "الفنون" كفن الجرح والتعديل وتراجم الرجال، هي ما ينبغي أن نستلهمه لمواصلة هذه القيم العقلانية النقدية التي أسس لها هؤلاء المبدعون حقاً. هكذا نُحْييهم، ونجعلهم معاصرين لنا، عبر أسئلتهم وليس إجاباتهم، لأن عصرنا هو عصر السؤال الذي لا يستقر على جواب، حتى ينهض السؤال من جديد مفككاً صلابة الجواب الأول وتماسكه. إن الأخذ بإجاباتهم، وبحقائقهم التي بلغوها بوصفها حقائق يقينية لا تقبل الشك بصدقيتها، إنما يقود إلى دفنهم أو إلى توثينهم.

وإن استخدام أدواتهم المعرفية والمنهجية تتيح لنا طرح السؤال حول المتواتر ذاته بوصفه حقيقة يقينية أم حقيقة ممكنة ويلابسها الاحتمال!

(*) هذه الشروط هي التي قادته إلى تقلص عدد الأحاديث إلى ٢٧٦٢ حديثاً فقط، حيث هذه المنهجية ستنتج حقلاً مفاهيمياً، تتولد عنه الكثير من المفردات الاصطلاحية. ففي البداية جمع البخاري ـ على ما ذكره ابن حُجر ـ ٧٣٩٧ حديثاً، وهذا العدد تدخل فيه الأحاديث المكررة ولا تدخل فيه المعلقات والمتابعات والموقوفات، لأنها إذا أُضيفت إليها المعلقات والمتابعات بلغت ٩٠٨٢ حديثاً غير الموقوف والمقطوع. وإذا حذف المكرر واختصر على الأحاديث الموصولة السند غير المكررة كانت ٢٧٦٢ حديثاً فقط. ويقول أحمد أمين في شرح اصطلاحات البخاري قائلاً: فالمعلقات هي الأحاديث التي لم يذكر فيها السند من أوله كأن يقول البخاري عن ابن عمر عن النبي (ص) أنه قال... الخ. والموقوفات هي الأحاديث التي ينتهي سندها إلى الصحابة فلم يذكر فيها قول ولا فعل للنبي (ص) بل للصحابي، والمقطوعات ما انتهى السند فيها إلى من دون الصحابة كالتابعي، والمتابعات هي أن يروى الحديث من طرق أخرى، فمثلاً أن يروي أحد الرواة حديثاً، ثم يدعم هذا الحديث براو آخر، يسمى هذا متابعة. هذا ويتساهل المحدّثون في المتابعات فيجيزون فيها رواية بعض الضعفاء لأن المتابعة ليست إلا تدعيماً للحديث وتقوية له.

بل إن البخاري الذي قعّد قواعد الحديث باعتماده مناهج الاستدلال والشك والجرح والتعديل، لم يكن مجرد جامع للحديث، بل هو من أصحاب الرأي، فقد اجتهد أن الجُنُبَ لا بأس بقراءته القرآن، وأنه إذا خاف المريض من الماء البارد تيمم، ورأى جواز الصلاة بالنعال، ورأى أن يُحتكم في البيوع إلى عرف الناس، ورأى جواز تعليم أهل الكتاب القرآن... الخ. فظاهر هذا كله أنه لم يتقيد بمذهب. راجع: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج٢، ص ١١٣ ـ ١١٤.

المتواتر بين الحقيقة اليقينية ويقين الحقيقة

انطلاقاً من أن كل ما هو واقعي هو حقيقي، نستطيع القول إن كل ما وصلنا عبر المتواتر المتفق والمجمع على صحته هو صحيح ما دام وعي الجمهور، وثقافة الأمة، مطمئني القلب والعقل إلى صحته ويقينيته. فما علينا من وجهة نظر وطنية ثقافية حضارية إلا أن نحترم هذا الميراث الثقافي الذي يشكل العصب الوطني لمنظور الأمة لذاتها وهويتها وأناها الحضارية. وعلى هذا لا بد من قبول هذه المعتقدات بوصفها يقينيات حقيقية لأنها واقعية، وبذلك فهي تدخل حيز الاعتقاد والتسليم الإيماني، فهي بذلك "حقيقية" بمقياس الحقيقة النسبية التي تجمع عليها ثقافة أمة ما في مرحلة تاريخية ما، وإن لم ترتق إلى مستوى "الحقيقة" التي أول شروطها أن تكون قابلة للبرهان في كل العوالم الممكنة، ثقافة، جنساً، لغة، مكاناً وزماناً.

أما يقين الحقيقة فيما هي عليه وفق قواعد العقل ومساءلاته، فإن العقل لا يقين له على الإطلاق لأن اليقين مضاد للعقل، وذلك لأن العقل لا يقر إلا بنسبية الحقيقة، لا باليقينيات التي مجالها الذات، الوجدان، الشعور وبالمآل الإيمان.

فالعقل كان دائماً موجوداً لدى البشر لكن ليس دائماً بشكل عقلاني، وإلا ما معنى كل هذا الميراث الأسطوري والإحيائي والسحري والوثني في تاريخ البشر، حيث كان العقل على الدوام تتناوبه على مر العصور وحتى عصرنا الحاضر معادلة المنطق والأسطورة (أي اللوغوس والميثوس).

انطلاقاً من منظور يقين الحقيقة، وليس حقيقة اليقين الواقعية بما هي عليه، نقول إن علينا أن نُسائل هذا المتواتر من جديد مثلما ساءله السلف، وكما سيسائله الخلف.

ونحن في مساءلتنا هنا لن نوغل بعيداً في استخدام التقنيات المنهجية الحديثة، بل سنعتمد منهجية السلف ذاتها القائمة على القاعدة الجليلة الكبرى: «إن كنت ناقلاً فالصحة، أو مدعياً فالدليل»[(١)]. وفق هذه القاعدة نزعم أن ليس هناك متواتر يرتقي إلى مستوى يقين الحقيقة، وسيكون دليلنا على هذا الزعم النقل الصحيح اعتماداً على الرواية والخبر والإسناد. وسيكون موضوع الخبر والرواية أهم حدث جلل في تاريخ الإسلام، وهو الخلاف حول تاريخ وفاة النبي (ص) المؤسس لهذا التاريخ وملابسات وفاته وظروفها، بل وملابسات

---

(١) **كبرى اليقينيات الكونية**، م.س، ص ٣٤.

تحديد عمر النبي (ص) نفسه، المختلف فيه بدرجة الاختلاف في تاريخ الوفاة، وسيكون اعتمادنا ـ أساساً ـ المراجع التاريخية المجمع على صدقيتها وموثوقيتها لدى الجمهور.

الاختلاف في مبلغ سنّ النبي (ص)

ينقل الطبري إلينا اختلافهم في مبلغ سن النبي يوم وفاته، فيذكر ثلاث روايات، فبعضهم قال: كان له ثلاث وستون سنة، وبعضهم قال: خمس وستون سنة، وثالث الروايات تقول: كان له (ص) ستون سنة(١).

قد يُقال إن الاختلاف في تحديد الأعمار في زمن المشافهة ليس أمراً مستغرباً، لكن الغرابة أن يدور هذا الاختلاف حول حياة النبي الأعظم (ص)، بل إن الأمر يبدو أكثر غرابة عندما تسند روايتين لراو واحد وهو ابن عباس، إذ الرواية الأولى تقرر «حدّثنا ابن المثنى قال حدثنا حجاج بن المنهال قال حدثنا حماد يعني ابن سلمة عن ابن جمرة عن ابن العباس قال: أقام رسول الله ﷺ بمكة ثلاث عشرة سنة يوحى إليه وبالمدينة عشراً ومات وهو ابن ثلاث وستين».

وفي الرواية الثالثة التي تقول بالستين سنة يصلنا الخبر بصيغة التواتر التالية: «حدثنا الحسين بن نصر قال أخبرنا عبيد اللّه قال أخبرنا شيبان بن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة قال حدثتني عائشة وابن عباس أن رسول الله ﷺ لبث بمكة عشر سنين ينزل عليه القرآن وبالمدينة عشراً»(٢).

فابن عباس الراوي الأعظم يقدم روايتين عن حياة الرسول، رواية تقول: إنه مكث في مكة ثلاث عشرة سنة ينزل عليه القرآن والثانية تقول عشر سنوات.

لا بد للمرء أن يدهش لتلك الخفة في تناول الوقائع والأحداث، سيما عندما تتصل بسيرة استثنائية لفاعل استثنائي في التاريخ كالنبي، حيث كل يوم في حياة الدعوة كان يؤسس لصناعة التاريخ. فكيف لنا أن نتساهل بفارق سنتين أو ثلاث سنوات، بل خمس سنوات إذا أخذنا بالرواية الثالثة؟ لماذا لم يتمكن السلف من الإجماع على خبر متواتر يخص حياة أعظم من أنجبته هذه الأمة!؟

---

(١) أبو جعفر بن محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، المجلد الثاني، الجزء الثالث، (د.ن/ د.ت) ص ٢٠٦.

(٢) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

الاختلاف في يوم وفاة النبي ويوم دفنه، ويوم مبايعة أبي بكر

يحدّثنا الطبري: لقد أجمع أهل العلم بالأخبار على أن اليوم الذي مات فيه رسول الله ﷺ كان يوم الاثنين، فلا خلاف بينهم، لكنهم اختلفوا في أي الأثانين، هل هو يوم الاثنين «لليلتين مضتا من شهر ربيع الأول» أم يوم الاثنين «لثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول». فالفارق هنا عشرة أيام. الرواية الأولى تنقل عن فقهاء أهل الحجاز بالرواية والإسناد «قالوا قبض رسول الله ﷺ نصف النهار يوم الاثنين لليلتين مضتا من شهر ربيع الأول وبويع أبو بكر في اليوم الذي قبض فيه النبي ﷺ». وقال الواقدي: «توفي يوم الاثنين لثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول ودفن من الغد نصف النهار حين زاغت الشمس وذلك يوم الثلاثاء»[(١)].

ويعود الطبري بعد عشر صفحات ليذكر لنا اليوم والشهر اللذين توفي فيهما النبي فيزيدنا التباساً، حيث يبدو لنا من خلال إحدى الروايات وكأن هناك خلافاً حول تاريخ وفاته ليس بالشهر واليوم فحسب، بل في أية سنة، هل هي السنة الحادية عشرة للهجرة كما هو متفق، أم في السنة العاشرة؟ لنسمع هذه الرواية. قال أبو جعفر: «حدثنا عبد الرحمن بن الوليد الجرجاني قال حدّثنا أحمد بن طيبة قال حدثنا عبيد اللّه عن نافع عن ابن عمران أن النبي ﷺ استعمل أبا بكر على الحج سنة تسع فأراهم مناسكهم فلما كان العام المقبل حج رسول الله ﷺ حجة الوداع سنة **عشر** وصدر إلى المدينة وقُبض في ربيع الأول»[(٢)].

وقال المفيد في **الإرشاد** والطبري في **أعلام الورى** أن الوفاة كانت «سنة عشرة من الهجرة»[(٣)]، بل هناك من يرى أن الوفاة ليست في ربيع الأول بل «عند الزوال لليلتين بقيتا من صفر عند أكثر الإمامية»[(٤)]. وفي هذا السياق لا بد لابن عباس من أن يكون له رأي في الأمر، وآراء ابن عباس ـ كما سنرى لاحقاً ـ دائماً ما يعتورها العجائبي الخارق بتأثيرات كعب الأحبار اليهودي المتأسلم، وفق رأي ابن خلدون في أخذ العرب البداة عن أساطير اليهود، بل وبتأثيرات ضغوط إبداعية داخلية أتاحت لهذا الصحابي الجليل أن يكون المؤسس للجماليات الميثولوجية في الثقافة الإسلامية، كما سنبين لاحقاً.

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ١٩٧.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٠٧.

(٣) **سيرة الرسول عن طبقات ابن سعد**. دار الفكر للجميع، ١٩٦٨، ص ٣٤٦.

(٤) **المصدر نفسه**، والصفحة نفسها.

يقول ابن عباس: «ولد النبي ﷺ يوم الاثنين واستُنبئ يوم الاثنين ورفع الحجر يوم الاثنين وخرج مهاجراً من مكة إلى المدينة يوم الاثنين وقدم المدينة يوم الاثنين وقُبض يوم الاثنين»[1].

بهذه الدقة المتناهية في معلوماتيتها الخارقة يحدد لنا ابن عباس محطات حياة النبي منذ ولادته إلى يوم التحاقه بالرفيق الأعلى، بوصفها محطات "الأثانين"، وهو الذي يقدم لنا روايتين مختلفتين عن الفترة التي قضاها النبي في مكة (عشر سنوات وثلاث عشرة سنة). وابن عباس من خلال هاتين الروايتين يظهر عدم دقته بمبلغ سن الرسول، هل هو ستون سنة أم ثلاث وستون سنة، كما أسلفنا. كيف لنا أن نطابق بين الإحصائية المعلوماتية الحاسوبية عن محطات "الأثانين" في تاريخ النبي، وبين روايات مختلفة عن حدث جلل كتاريخ وفاة النبي وعمره، ومصدرها رجل واحد، هو حَبْر الأمة: ابن عباس؟!

ويقدم الطبري لنا رواية أخرى مسندة، وهي تتفق مع الرواية القائلة بالثنتي عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الأول يوم الاثنين لكنها تختلف حول تاريخ ليلة الدفن فتحددها بليلة **الأربعاء**[2].

وتتفق السيدة عائشة مع هذه الرواية في إشارتها إلى تاريخ الدفن.

وها هو ابن الأثير، في كتابه **الكامل** يضيف لنا احتمالاً ثالثاً يزيد الأمر التباساً. فإذا كانت الروايات السابقة تنوس في تحديد وفاة النبي بين اليوم الثاني من ربيع الأول، واليوم الثاني عشر منه، فإن ابن الأثير يشير إلى رواية أخرى وهي أن الوفاة كانت قبل نهاية ربيع الأول بيومين. يقول ابن الأثير: «وكان موته يوم الاثنين لثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول، ودفن من الغد نصف النهار وقيل: مات نصف النهار يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ربيع الأول»[3]. لن نطيل في عرض الروايات، والأخبار المتعددة في إسنادها وتواترها، فكتب التراث حافلة بهذه الالتباسات، حيث الظن، والاحتمال، والتقدير ومن ثم تضارب الروايات بل والقراءات للحدث الواحد. وسنسوق مثلاً لتضارب الرواية في نقل

(١) **تاريخ الطبري**، م.س، ص ٢٠٧.
(٢) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.
(٣) **الكامل في التاريخ** لابن الأثير. بيروت، دار صادر، المجلد الثاني، ص ٣٢٣. ويستطيع القارئ أن يجد أمثلة كثيرة على ذلك، ففي المصدر نفسه (المجلد الثالث)، ص ٥٢ ـ ٥٣، يحدّثنا عن الاختلاف حول تاريخ وفاة عمر بن الخطاب ومدة ولايته وعمره حين وفاته.

الحدث، وكيف أن المنظور الفردي يلعب دوره في القراءة التأويلية للحدث، وسيكون هذا المثال حدثاً انعطافياً في تاريخ الدعوة الإسلامية، وهو حدث كبير ومشهود، وتم أمام أعين حشود من الناس، أي حدث فتح مكة حيث يستحيل التواطؤ على الكذب أمام هذه الحشود المتحشدة في لحظة فتح مكة، ومع ذلك يجد التأويل منفذاً، والقراءة منظوراً، فتتعدد الروايات والقراءات.

يحدثنا ابن الأثير عن فتح مكة وعفو النبي عن قريش عندما قال لهم: اذهبوا فأنتم الطلقاء. ثم أنه طاف بالكعبة سبعاً ودخلها وصلى فيها. . . وكان على الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً، كان بيده قضيب، فكان يشير به إلى الأصنام وهو يقرأ «قُلْ جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً. فلا يشير إلى صنم منها إلا سقط لوجهه، وقيل بل أمر بها وخذمت وكسرت»[1]. فأية مأثرة تلك التي يحدثنا عنها الدكتور البوطي حين يتحدث عن المنهج العلمي القائم على الخبر الصحيح **المتواتر**!!

فها قد رأينا أن حدثاً يتجاوز الآحاد، والعشرات والمئات بل والألوف، يقدم إلينا من خلال منظورين: منظور "الميث" الأسطوري الذي يضفي على الأحداث هالة سحرية عجائبية حيث الأصنام "تتهاوى من إشارة القضيب إليها"، ومنظور "اللوغوس" المعقوليّ، وهو المنظور القائل بأنها قد "خُذمت وكُسرت" وهذا الذي يتقبله العقل حكماً.

لن نطيل في سرد الوقائع، والروايات، والإسنادات، وأخبار الآحاد والمتواتر، فهم يختلفون في تاريخ وفاة الصحابة، وحقيقة أعمارهم، وفترة حكمهم. ولا غرابة في الأمر أمام غرابة عجزهم عن نقل خبر متواتر يطمئن له العقل في استحالة التواطؤ على الكذب، وهو خبر عمر النبي ويوم وشهر وسنة وفاته، فكيف لنا والحال هذه أن نطمئن إلى المنهج العلمي الذي يدعونا إليه البوطي؟ هل من المعقول أن يتحقق التواتر اليقيني في أقوال الرسول ولا يتحقق في أحواله؟ هل يمكن أن يضطربوا كل هذا الاضطراب في تحقيق الخبر المتواتر عن حدث جليل كموت نبيهم أعظم من في هذه الأمة، بينما هم قادرون على التواتر في حفظ أقواله..؟!

والأمر الآخر الذي يجعل من مسألة التواتر هذه وهماً علمياً، ومع ذلك يتباهى به العقل الفقهي بوصفه مأثرة البحث عند المسلمين، وهي «أن خطب النبي أيام الجمعة، التي يصل عددها إلى أربعمائة خطبة على الأقل، كان من

(١) **المصدر السابق**، ص ٢٥٢.

المفروض أن تصلنا بالتواتر»[1]، بل لا بد أن يكون تواترها أكثر إحكاماً ما دام قد سمعها منه كل المسلمين أو معظمهم من الذين آمنوا بدعوته، والتفوا حوله. ولا بد أنهم في أقل أحوالهم عدداً في خطب الجمعة، هم أكثر من كل الحدود التي يشرطها المتحدثون في عدد رواة الحديث لكي يكون **متواتراً**.

فلماذا سكت رواة الحديث وجامعوه عن هذا الخطب، التي هي أولى بالتواتر، وراح جامعو الحديث (البخاري، مسلم) يطوفون الآفاق ليبحثوا عن حديث مسند بآحاد الناس بعد أكثر من قرن من وفاة النبي؟ في حين أن خطبه سمعها مئات الناس أو الألوف مجتمعة، فإنه لا بد وأن يكون في الأمر مظنة!؟

لا شك في أن العوامل الدنيوية هي التي تفسر وتعلل لنا الريبة في هذا المسكوت عنه، لأن الحقيقة ليست في ما يقال دائماً، بل في ما يضمر في نظام الخطاب لا سيما إذا كان متصلاً بالمجاز ولا سيما أن عملية التدوين تمت في ظل سلطة أوتوقراطية ثيوقراطية، تطمح إلى تغليف سلطتها القائمة على البطش بالمشروعية الدينية... ومن هنا بدأ دور المثقف التابع، مثقف السلطة بدءاً من القُرّاء (حَفَظَة القرآن)، النموذج البدئي للمثقف العربي "العضروط" المتعيش على فتات موائد السلطان، وصولاً إلى الفقيه الذي واصل علوم الأوّل مكرساً سلطته المرجعية عبر إلغاء "الرأي" المتمثل بمدرسة أبي حنيفة وتكريس سلطة "الحديث" النقل المتمثلة بمدرسة الإمام مالك، التي سيؤطر الإمام الشافعي هيكليتها النظرية، وترسيمتها الذهنية والعقلية الفقهية.

ولكي لا يبدو استقراؤنا هذا رجماً بالغيب، وتأولاً لا تأويلاً، فإننا نسوق مثالاً يصل فيه التواطؤ حداً يتجاوز التلاعب بالأحاديث، والسنة النبوية، إلى التلاعب بالقرآن ذاته، أي التلاعب التأويلي بالمقدس من أجل توظيفه السياسي. ويتمثل هذا التلاعب بذلك التمحل التأويلي في تفسير آية «إنا أنزلناه في ليلة القدر. وما أدراك ما ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر».

يسوق لنا ابن كثير في **تفسير القرآن العظيم**، أحد التفسيرات لأسباب نزول هذه الآية. وبغض النظر عن المتبني له أو من يضعّفه أو من ينكره، فإن هذا التفسير يُقدَّم كأول تفسير، وهو أن الألف شهر تدل على فترة الحكم الحتمية التي سيحكمها الأمويون بقضاء الله وقدره، وأن الله يلطّف خاطر نبيه المجروح، معزّياً إياه بأن ليلة القدر التي أنزل فيها القرآن عليه، خير من ألف شهر يملكها بعده بنو

---

(١) نقلاً عن: د. محمد شحرور، **دراسات إسلامية معاصرة ـ الدولة والمجتمع**. دمشق، دار الأهالي، ط٤، ص ٢٣٠.

أمية، وذلك بعد أن استاء الرسول عندما رأى بني أمية على منبره فطمأنه ربه وسلاه، مطفئاً نار غيرته تجاه بني أمية بآية «إنّا أعطيناك الكوثر» وآية «إنّا أنزلناه في ليلة القدر»!

يحدّثنا ابن كثير بعد تسلسل الإسناد والعنعنة قائلاً: «قام رجل إلى الحسن بن عليّ بعدما بايع معاوية فقال: سوّدت وجه المؤمنين، أو يا مسوّدَ وجه المؤمنين. فقال: لا تؤنبني رحمك الله، فإن النبي ﷺ رأى بني أمية على منبره فساءه ذلك فنزلت آية «إنا أعطيناك الكوثر» يا محمد (يعني نهراً من الجنة)، ونزلت «إنّا أنزلناه في ليلة القدر. وما أدراك ما ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر» يملكها بعدك بنو أمية يا محمد. قال القاسم: «فعددنا فإذا هي ألف شهر لا تزيد يوماً ولا تنقص»(١).

نقول: بغض النظر عن استضعاف البعض لهذا التفسير، أو رفضه من قبل البعض الآخر، فإن سلطة بني أموية كانت على درجة من الصلف، أن تضع النبي ليس في موضع الندّ لها بل ونافث عليهم فضل الله، من خلال دفع بعض فقهائها لتقديم تفسير للقرآن، يجعل من النبي في موقع النافث على بني أمية سلطانهم، لكي يطمئنه الله بأنه قد عوّضه عن ملكهم القادم بإعطائه نهر الكوثر وليلة القدر التي هي خير من ألف شهر التي قضى الله بها لهم في الحكم.. انطلاقاً من التفسير الجبري للقرآن، بوصفه كلام الله الأزلي، حيث أنزل وفق ابن عباس «جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة من السماء الدنيا ثم نزل مفصلاً بحسب الوقائع في ثلاث وعشرين سنة على رسول الله ﷺ»(٢).

بذلك يكون الله قد قضى بحكم بني أمية في اللوح المحفوظ، باعتبار القرآن جملة واحدة تنزلت من اللوح المحفوظ في ليلة القدر. هذا التفسير الوقفي الذي أسّس لجبرية ابن عباس، هو الذي سيتمرد عليه المعتزلة لاحقاً، ليكشفوا عن هذا الاستخدام النفعي للمقدس عبر التلاعب بمعاني الألفاظ وسياقات الوحي الممثلة بأسباب النزول، ومبدأ الناسخ والمنسوخ، وسيأتي حديث ذلك.

الشاهد والغائب

إذن، إذا كان المتواتر مستحيلاً على مستوى الأحداث الكبرى كوفاة الرسول، وفتح مكة، بل وضياع حوالى أربعمئة خطبة للجمعة كان قد ألقاها النبي

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، الجزء الرابع، بيروت، دار القلم، ص ٤٦٣.
(٢) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

على جمهور واسع من الناس، فإنه من باب أولى أن يكون هذا المتواتر مستحيلاً على مستوى الأقوال. ولقد لاحظ أهمية الفرق بين الرواية والشهادة الإمام أبو بكر الحازمي، حين قال إن غلبة الظن إنما هي معتبرة في باب الرواية دون الشهادة، ولهذا سوّى بين شهادة إمامين عالمين، وشهادة رجلين لم يكونا في منزلتهما؛ وأما في باب الرواية، فترجح رواية الأعلم بالدين على غيره من غير خلاف يعرف في ذلك، فلاح الفرق بينهما[1].

لقد تنبّه الأقدمون منذ وقت مبكر إلى أن الظن يدور حول الرواية دون الشهادة، ولذا ساووا بين العالم والجاهل فيما يخص الشهادة، بينما رفضوا هذا التساوي على مستوى الرواية لأن الرواية تستدعي ليس حاسة السمع فحسب، بل تستدعي الذاكرة وقوة الذكاء والفطنة، حيث يتاح للخيال أن يعيد ترتيب الوقائع والأحداث فيما يخدم المصلحة، اجتماعية كانت أم عقائدية أم فنية. ومن هنا فقد كان المعوّل عليه في فن الشعر عند أرسطو هي الأفعال، التي هي أثبت في الأذهان. لهذا فإن الانطلاقة النظرية من أولوية الفعل، الحدث، المشاهدة هي التي أسست للدرامية في المسرح بدايةً، ثم تطور الخيال الإبداعي باتجاه الرواية والقصة القصيرة، ومن ثم عالم السينما والتلفزيون، في حين ظلت الذائقة العربية الإسلامية ذائقة شعرية غنائية غير درامية، لأن هذه الذائقة مؤسسة معرفياً على أسبقية الكلمة على الفعل، الرواية السمعية على الشهادة البصرية. ولهذا لم يستطع الإبداع العربي أن ينتج من داخل سيرورته الذاتية إبداعاً درامياً، إلا بعد أن تفاعل مع الغرب.

لو انطلقنا من مسلّمة الإمام الحازمي من أن غلبة الظن هي في باب الرواية دون الشهادة، لوجدنا العكس، حيث إن الأحداث التاريخية التي سقناها سابقاً نجدها تقوم على الظن في الشهادة ذاتها وهي شهادة وفاة النبي، وهي شهادة جماعية على حدث كبير، واقعة جُلَى، فعل فاجع وثقيل على وجدان الأمة، ما كان ينبغي أن يختلف حول تاريخ وقوعه. والأمر نفسه ينطبق على الحدث كفتح مكة، وهو حدث يتجاوز الواقعة إلى مستوى المشهد الملحمي!

نقول إذا كان الظن والاحتمال قد طافا حول هذه الوقائع الكبرى، فهو من باب أولى أن يطوف حول الرواية والخبر والإسناد، وأن يستحيل التواتر قطعاً،

---

(١) أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمذاني (٥٤٨ ـ ٥٨٤هـ)، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، حققه الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي (سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية) كراتشي ـ باكستان/ القاهرة، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، ص ٦١.

فهو أدخَلْ في باب الاحتمال من تعدد رواية الوقائع التاريخية الكبرى التي شاهدها الآلاف، بل ينسب إلى النبي (ص) القول «ليس الخبر كالمعاينة»، ولهذا قيلت القاعدة الفقهية الشهيرة "ما طاف حوله الاحتمال سقط عنه الاستدلال".

إن العلاقة القائمة بين حدي "عالم الأذهان" و"عالم الأعيان" بالتعبير التراثي، أي حدي علاقة "الفكر" و"الواقع" بالتعبير المعاصر، تتأسس في الوعي المعرفي اللاشعوري العربي الإسلامي على أولوية الذهني السمعي الخبري، على الذهني العيني (الصفاتي). وعلى هذا فإن المعوّل عليه هو الأول، وهو مناط معرفة العالم من خلال قياس الذهني العيني على الذهني السمعي، أي قياس عالم الشهادة على عالم الغيب، أو قياس الشاهد على الغائب في اللغة الفقهية. **فأنت** تستطيع أن تسمع بالله لكنك لا تستطيع أن تراه، وأنت تسمع بعالم الملائكة والجن والعالم الآخر لكنك لا تستطيع أن تشاهد ذلك كله بشرياً.

على حين أن منهج الفكر العلمي الغربي، الذي سفهه العقل الفقهي من خلال الشيخ البوطي بمثابته ـ أي الفكر الغربي ـ منهج التجربة والمشاهدة، يتأسس لاشعوره الثقافي على الجذر المعرفي الذي استنبطه أرسطو من عالم الأعيان، حيث تقديم الفعل على الكلمة، بما يعني أولوية الذهني العيني على الذهني السمعي، وعلى هذا فالمعوّل عليه في معرفة العالم هو قياس عالم الغيب على عالم الشهادة، وبالتعبير الفقهي قياس الغائب على الشاهد.

ولعل هذا الأُسّ المعرفي (الإبستمي) هو الذي يفسِّر لنا هذه الإنجازات، والثورات الكبرى في عالم اليقينيات الكونية الكبرى المتصلة بعالم الأعيان. كما يفسّر لنا تلك الخطوات الهائلة على طريق ابتعادنا التدريجي من عالم الأعيان، والهرولة باتجاه عالم الغيب، رغم كل المحاولات لإيقاف هذا التدهور بدءاً من المعتزلة، الذين قالوا بأولوية الشاهد على الغائب مما يؤسس منهجياً للقول: إن الإلهيات تتأسس معرفياً على الإنسانيات، وفق استنتاجات نصر حامد أبو زيد في كتابه **نقد الخطاب الديني** (ص ١٦٩)، مروراً بابن رشد ووصولاً إلى تيار الإصلاح الديني النهضوي الحديث (الأفغاني ـ محمد عبده ـ رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الحميد الزهراوي ـ طاهر الجزائري... الخ).

إن العقل الفقهي "المشيخي" يقف بالمرصاد لكل محاولة إصلاح في أساليب ومناهج البحث وأدوات الفهم، ليردّ على كل محاولة بحث عن النور إلى عالم البرزخ والسديم وعذاب القبر. وإن هذا العقل المطمئن إلى يقينياته الكبرى، هو عقلٌ سلطوي بامتياز، لأنه يتأسس على سلطة الغائب الذي يجب أن يخضع

ه الشاهد قياساً. وبما أن هذا العقل عقل سلطوي، تكوينياً وبنيوياً، فمآله أن ينتج واحداً من اثنين:

ـ إما أن ينتج فقيهاً سلطانياً، قادراً على التلاعب بالقرآن الكريم في خدمة السلطة، ولذا لم يعدم بنو أمية فقهاء يفسرون لهم القرآن بوصفه جملة واحدة في اللوح المحفوظ، وأن "الألف شهر" التي سيحكمون بها هي جزء من علم الله الأزلي أي قضائه وقدره المدون في اللوح المحفوظ، الذي لا رادّ لنفاذ هذا القضاء أمام جبرية حكمهم التي أنفذ الله قضاءه (علمه القديم) لقدره الذي أسلمهم زمام الأمور!

ـ وإما فقيهاً خارجياً يستبيح المجتمع باسم حاكمية يتأولها في النص القرآني لصالح أطروحات ذات فعاليات سلطوية مقلوبة، فتكون بمثابة فعل مضاد لطغيان الحاكم، وذلك بإنتاج طغيان مضاد ـ يصل مع بعض الخوارج ـ إلى حد المطالبة بسبي نساء جيش معاوية ما داموا كفرة وفق رأيهم، حتى اضطر ابن عباس في مجادلاته معهم أن يقول لهم: هل تريدون سبي واستباحة أمكم "عائشة" زوجة النبي؟!

وكل ذلك تحت شعار «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» والتي هي آية نزلت في تحكيم اليهود للنبي بشأن يتصل بهم، كما سنرى لاحقاً.

تلك هي صورة الخارجي في زمن السلف، وتلك هي صورته في لحظة الحاضر، حاملاً البلطة والسكين والسيف، يرى في الحاكم والمحكوم كافراً ما دام لا يلتحق معه خارجاً على السلطة والمجتمع معاً.

ذلك هو الفعل المعارض، أما الفاعلية السلطوية الاستبدادية الحاكمة فإنها تستعين بالعقل الفقهي "المشيخي" الذي يؤبد السلطة المعرفية للسلف في خدمة استبداد الحاكم الخلف، حيث تتاح له كل الفرص، وتوضع تحت تصرفه كل المؤسسات التعليمية والإعلامية (صحافة، تلفزيون، إذاعة). وهكذا فإن المجتمع ينوء تحت نوعين من الاستبداد، استبداد الحاكم واستبداد الفقيه، حيث التحالف التاريخي بين الاستبدادين (الاستبداد السياسي والديني) على حد تعبير الكواكبي القائل «بأنهما صنوان كاللوح والقلم يكتبان على البشر الشقاء والألم»، الأول في عالم الأجساد والثاني في عالم القلوب!

فكما استُخدم العقل الفقهي المشيخي من قبل في إعطاء حكم بني أمية صفة قضاء الله وقدره المدون في اللوح المحفوظ، فإن الفقيه المعاصر يفتي للحاكم بكامب ديفيد قياساً على صلح الحديبية، كما ويفتي له بالاستنصار

والاستقواء بالأجنبي (الأميركي) الذي يفترض أنه من دار أو فسطاط الكفر، وينضوي تحت رايته، مقاتلاً بأوامره أخيه العربي المسلم!

التواتر والإجماع

إذا كان الإجماع يُشكّل الحلقة الرابعة في الأصول الخمسة التي تنضدها مصفوفة الشافعي متمثلة بالكتاب والسُنّة والقياس والإجماع والاجتهاد، نقول: إذا كان الإجماع يتأتى ترتيبه رابعاً في مصفوفة علم الأصول، إلا أنه تمّ التعويل على أرجحيته عند الإمام الغزالي إلى حد أنه سيشكّل عنصراً تكوينياً فاعلاً في منظومة الأصول الخمسة، حيث إن الكتاب والسُنّة كما وصلتنا إنما كانت بالتواتر الذي يتأسس إسناده القوي وخبره الصحيح على الإجماع، الذي يبلغ حداً في فاعليته المنهجية أن يعتبره الغزالي «أعظم أصول الدين، فهو الذي يُحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة»[1].

إن هذا العنصر الركني في التأسيس لأصول الدين، كان مثار نزاع وخلاف في تحديد معناه، هل هو إجماع الصحابة؟ أم إجماع أهل المدينة باعتبارهم عايشوا سيرة النبي وأصحابه كما يذهب مالك؟ أم هو إجماع أهل عصر من العصور على مسألة من المسائل الدينية، كما يذهب الغزالي مفنداً الآراء السابقة القائلة بإجماع أهل المدينة وإجماع الصحابة، ليقرر قائلاً: «أجمعت الأمة على وجوب اتباع الإجماع»[2].

كما يردّ الغزالي على الإمام مالك بأن المدينة لم تجمع «جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار»[3].

يقوم محمد عابد الجابري بتلخيص ثلاث أفكار رئيسية معتمداً كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** لأبرز رجال "السلفية الجديدة" في المغرب وهو علاّل الفاسي.

وهذه الأفكار هي:

١ ـ إن الإجماع على كونه ذا أصل أصيل في الدين، فإن أمره يرجع تاريخياً إلى حادثة سياسية، وهي اجتماع الصحابة لاختيار خليفة للنبي بعد وفاته.

٢ ـ إن العصر الأول، عصر الصحابة، عصر بناء الدولة الإسلامية، قد

(١) أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج١، ص ١٧٦.
(٢) **المصدر السابق**، ص ١٨٠.
(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٨٧.

متاز بالتشاور في كل ما لا نصّ فيه، وأنه من خلال عملية التشاور هذه «كان هل الحل والعقد يشتركون في وضع أسس تاريخية واجتماعية لمصدر الإجماع شرعي». بمعنى أن "الإجماع" كأصل من أصول التشريع إنما يجد مصدره في تاريخ والمجتمع، لا في أي شيء آخر، وأنه إنما يعني من الناحية العلمية، تشاور في كل ما لا نص فيه.

٣ ـ إن تحول الحكم في الإسلام بعد "العصر الأول" إلى "الحكم المطلق وراثي" قد أدى إلى "تقييد النظر" والقضاء على "التشاور" والقضاء بالتالي على المضمون الحقيقي لفكرة الإجماع[١].

ويضيف الجابري عارضاً لآراء علاّل الفاسي، أن الأخير حينما يدعو الدولة لإسلامية إلى «أن تجعل من أنظمتها الديموقراطية الحديثة سبيلاً لبعث الشورى لإسلامية وتحقيق معنى الإجماع الإسلامي لأول مرة... حيث يُعلّل الفاسي خفاق المجتمع الإسلامي في تحقيق مجتمع "الشورى والإجماع" بالاستبداد. يقول: إن الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حول التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك»[٢].

ويخلص داعية "التراثية المحدثنة" إلى أن استنتاج الفاسي لا يعني أن لفقهاء قد أرادوا ذلك واختاروه، أي تحويل الإجماع إلى مجادلات فارغة، بل إن «انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض» هو الذي أدى إلى ذلك. لكنه لا يلبث أن يحمّل الطرفين المسؤولية، بعد أن برأ الفقهاء، ليخلص إلى أن «الاستبداد الذي عانى منه العقل العربي البياني استبدادان: استبداد السلف بالمعرفة، واستبداد الحاكم بالسياسة. ومن دون شك فإن الوقوع في الثاني إنما كان بسبب الهروب من الأول، بسبب عدم القدرة على مواجهته والتصدي له»[٣].

---

(١) د. محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي (٢): بنية العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ص ١٣٤.

(٢) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الرباط، مطبعة الرسالة، ص ١١٧ ـ ١١٨ (نقلاً عن: **بنية العقل العربي**، ص ١٣٣ ـ ١٣٥).

(٣) **بنية العقل العربي**، ص ١٣٥. ولا يجد المرء معنى لهذا الاستدراك الذي يقوم به داعية نقد العقل العربي، لأن من يكون العقل العربي هدف تحليله هو الحفر الأركيولوجي بحثاً عن البنية اللاشعورية الصانعة لنظامه المعرفي، لا يبرر للعقل الفقهي امتثاله وإذعانه للنظام التراتبي الهرمي الذي يبدأ بالتأسيس لمبدأ الطاعة والإذعان للطغيان، وتأسيساً على ذلك يضفي على الدنيوي مشروعية دينية، كما أسلفنا في شرح سورة "ليلة القدر". فالمستبد لا يستطيع بسط=

هذا الإجماع، يتناوله كاتب في أواخر القرن التاسع عشر، وهو الشيخ العلامة عبد الحميد الزهراوي، أحد أبرز شهداء ٦ أيار على يد السلطنة العثمانية، قائلاً: «لم يمضِ الثُلث من القرن الأول على المسلمين حتى كفّر بعضهم بعضاً فتحاربوا وتحازبوا وتخاذلوا إلى أن انقسموا إلى ثلاث: فئتان تشايع كل منهما رئيساً كبيراً وأخرى خارجة عن دائرتهما ناقمة عليهما حاليهما. ولم يمضِ الثُلث الثاني حتى انقلبت دعوتهم إلى الدين وتهذيب النفوس دعوة إلى المُلك والاستئثار وتوسيع أبهة الملك وجعله منحصراً في أسرة يحدث أفرادها ما شاؤوا أن يحدثوا. ولم يمض الثلث الثالث حتى تكاملت أصول الشيع وتلاحقت فروعها وأينعت ثمراتها وأحدث في الدين من أحدث واخترع من اخترع، فاختلفوا في القراءات، فتعددت أشكالها وتعارضوا في الروايات فتناقضت أحكامها، وتباينوا بالفهم من النصوص، فضاعت ثمراتها، وتجادلوا في الفهوم، فذهبت غاياتها عقائد متباينة، وعبادات مختلفة، وأقضية مضطربة،

= سلطانه والحفاظ عليه بالجند المنظمة فحسب، فلا بد من الفقيه المتمجد بمجد السلطان على حد تعبير الكواكبي في وجه المثقف الماجد المعارض للاستبداد.

هذا التلازم العضوي الذي يشد طرفي معادلة الاستبداد (السياسي والديني) ليست من اكتشافات الكواكبي في الفكر العربي، بل أشار إليها كاشفاً وفاضحاً حجة الإسلام الإمام الغزالي عندما تحدث عن الفقهاء في كتابه **إحياء علوم الدين** من أن «الفقهاء التابعين ظلوا ملازمين صفو الدين، فكانوا إذا طلبوا أعرضوا وهربوا من تولية الخلفاء لهم القضاء والحكومات... لكنهم سرعان ما أصبحوا بعد أن كانوا مطلوبين طالبين وبعد أن كانوا أعزاء بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم...». ويختم رأيه بالفقهاء بأنهم «يشتغلون بأمور الدنيا وهم يلبسون مسوح التقوى والورع متعللين بأن ما اشتغلوا به هو علم الدين ولا مطلب لهم سوى التقرب من رب العالمين». راجع في هذا السياق عرض أحمد أمين لموقف الغزالي من أولئك الفقهاء في كتاب **يوم الإسلام**. مصر، مؤسسة الخانجي (د. ت)، ص ١٣٤ ـ ١٣٧.

وعلى هذا تتبدى صورة التقهقر على جبهة التنوير والإصلاح الإسلامي ليست أقل كارثية مما تتعرض له التيارات الفكرية الأخرى عربياً (الليبرالية ـ القومية ـ الاشتراكية)، حيث ناقد العقل العربي يداجي المزاج العام ويترفق تدليساً في حوار العقل الفقهي، مسجلاً التراجع عن مدرسة محمد عبده والكواكبي وأحمد أمين، وعبد الحميد الزهراوي، نموذج التنوير الإصلاحي الإسلامي السوري الذي سنسوق آراءه في المتن. فإذا كان ناقد العقل العربي إبستمولوجياً يسجل هذا النكوص، فمن باب أولى أن لا ندهش تجاه كل هذا التقهقر الذي ينتجه العقل الفقهي الرسمي المشيخي الحكومي السلطوي للدكتور البوطي، وهو يواصل مسيرة الفقهاء الأجداد في التأسيس لسلطان الدنيا على سلطان الشرع لكسب كلتا الحسنيين: حسنى الدنيا والآخرة، حسنى الله ورسوله وأولي الأمر!

وضمائر متباغضة، فأين الإجماع؟»[1].

ويتساءل العلامة الزهراوي، أليس هذا هو أمرنا الذي عليه مدار فخرنا وإليه يرد أصل مجدنا دع عنك زمن الخليفتين وقل لي متى كان الإجماع؟ وكيف يجمع قوم حالهم ما ذكرناه آنفاً؟ وأي المسلمين مُطالَبون أن يفهموا معنى ذلك الإجماع: أأعرابهم الضاربون في بطون الأودية وظهور الجبال، أم أمصارهم المؤلفة من أبناء الروم والفرس والقبط وقليل من أبناء الأحبار؟ مَنِ المطالب منهم بالتشريع: أوولاة أمورهم ـ وهم من علمت بين لاهٍ فرح بالنعمة الجديدة التي ورثوها وبين نشيط حازم مشتغل بتسكين تلك الفتن المعهودة، أم الرواة الذين لم يكن أكثرهم يعلم أكثر من النقل والحكاية؟[2]

هذه الأسئلة التي يطرحها الجد المستنير منذ القرن التاسع عشر وبدايات تفتح العقل والعقلانية لمدرسة الإصلاح الديني مع بداية القرن العشرين، يأتي الحفيد (الشيخ البوطي) في زمن الهزيمة، هزيمة عقل وروح الأمة، ليجيبه بثقة هائلة قائلاً: «والجواب: أن كل من علمَيْ الجرح والتعديل، وتراجم الرجال، إنما وجد تذليلاً لسبيل البحث وتيسيراً للاطلاع على الواقع الذي ينبغي الوقوف عليه. ففي مكتبتنا الإسلامية مؤلَّفات كثيرة تستعرض معجم الرجال الذين وردت أسماؤهم في أي سند من الأسانيد، تستطيع أن تقف فيها على ترجمة من تشاء منهم جرحاً وتعديلاً... كما قد يكون في مكتبتنا فن خاص بهذا الشأن، وهو ما يسمى بفن مصطلح الحديث، وقد ضم هذا الفن كل المقومات المختلفة للتحقيق في النقل والأخبار طبق منهج علمي فريد»[3].

الإجماع أم التعدد والتغاير؟

قبل مناقشة الدكتور البوطي بعلم الجرح والتعديل، لا بد لنا من تقديم صورة مكثفة عن الاختلافات التي انتقلت إلينا عبر النقل والإخبار الصحيح عما يمكن أن نسمّيه "الاختلاف الخلاّق" وهو أهم منجز من منجزات العقل العربي عندما دخل طور الاستقرار والتحضر. وإن نظرة سريعة على مكتبتنا الإسلامية،

(١) عبد الحميد الزهراوي، **الأعمال الكاملة (٢)**، القسم الثاني، إعداد وتحقيق الدكتور عبد الإله نبهان، سلسلة "قضايا وحوارات النهضة العربية" (٢٠)، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ٢٦٤.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٢٦٥.

(٣) **كبرى اليقينيات الكونية**، م.س، ص ٣٦ ـ ٣٧.

تكشف أنها حافلة بكتب "الملل والنحل" من الشهرستاني إلى البغدادي إلى ابن حزم... الخ، تومئ لنا عن دلالة ذات مغزى بعيد مؤداه أن عنوان تقدم مناهج البحث العلمي ليس في "الإجماع" بل في "المغايرة والاختلاف". وما من أمة في الماضي والحاضر حاولت أن تكبل العقل بمنظور الواحدية الذي لا يقبل التعدد والاختلاف إلا أخفقت وذهب ريحها، وليس أولها طموح الإسكندر المقدوني لذلك، أو جموع العقل الفقهي الإسلامي لصياغة رؤية دينية للعالم توضع تحت تصرف الحاكم المستبد، باسم وحدة الأمة ودرء الفتنة، وليس انتهاء بالنظام السوفياتي، الذي أراد أن يصمم عقلاً فقهياً ماركسياً في خدمة توتاليتارية السلطة ومركزيتها الدولتانية الهائلة، وها هي نتائج ذلك أمام أعيننا، متمثلة بالنظام العالمي الجديد المزعوم، الذي يطمح إلى عولمة العالم كوسموبوليتانياً حول المقدسات القومية الأميركية، الطامحة إلى أمركة عقل وروح وذوق العالم عبر المزيد من تفكيكه وتذريره لصالح المزيد من تمركزها الإمبريالي المتوحش. فالتعددية عبر التاريخ كانت عنواناً لازدهار العقلانية والفلسفة والحوار والديموقراطية، لأن الأمة عندما ترتقي في ثقافتها وفكرها إلى مستوى قبول التعدد والتغاير ورفض الاستبعادات المتبادلة التي تحكم الصراع الإيديولوجي والسياسي، تستطيع عبر ذلك فقط أن تحقن دم المجتمع وتدفع بالدم في شرايين التاريخ. لكن الحضارة العربية الإسلامية مع الأسف حكمتها هذه الثنائية التي ظلت تنخر في بنيتها التكوينية حتى آلت إلى وضعها المخجل اليوم.

لقد حكمت بنية العقل العربي ثنائية قبول التعدد في المجال الفكري (الفقهي والكلامي والفلسفي) ورفض هذا التعدد في المجال السياسي. وعلى هذا فإن التاريخ الفكري الإسلامي لا يعرف كل هذا العنف والطغيان الذي شهده تاريخ النصرانية، في حين أن التاريخ السياسي لا يزال هو تاريخ الفتنة، تاريخ الدم، تاريخ القهر حتى اليوم... بدءاً بالفتنة الكبرى مع مقتل عثمان، إلى اقتتال علي مع معاوية، ومن ثم اقتتال علي مع الخوارج، الذي ذهب ضحيتهم، إلى اقتتال الأمويين والخوارج والشيعة، فلم يستطيعوا أن يبيدوا الخوارج دون أن تبيد سلطتهم، فأفنى الأمويون مع الخوارج بعضهم بعضاً، واستمرت المعارضة الشيعية عبر الدولة العباسية التي ستشهد أرقى تجليات العقل وهو يمارس حريته، وتعدده، ومغامراته في الكشف والاكتشاف الخارجي والداخلي للعالم والذات. لكن هذه الدولة سرعان ما فتنتها السياسة عن نفسها مع بداية هبوطها بتقويض السلطة العربية نهائياً بعد اقتتال الأمين والمأمون، ومن ثم تقويض سلطة العقل بعد وفاة المأمون وملاحقة المعتزلة، لتكون المعركة مع المعتزلة آخر المعارك

التي تخوضها الأمة ضد ذاتها باسم "الإجماع"، إجماع الأمة على عقيدة السلطة. فبدأت تتكون إيديولوجياً سلطةٌ راحت تتداعى ككيان سياسي يزامنها تداع على مستوى العقل الذي طفق يشرّع لتداعيها وارتكاساتها عبر الأشعرية التي كانتَ تتويجاً لخروج الإسلام كفعالية مؤثرة من التاريخ، للانتقال إلى مرحلة المفعولية التي صاغ الغزالي فلسفتها الواحدية القهارة التي ترفض التعدد، والتغاير، والعقل المتسائل والمتفلسف، ليحيي علوم الدين القائمة على الإيمان والإذعان بأن الإنسان لا يملك من أمر نفسه شيئاً، أي لا يملك أية فاعلية أو قدرة على الفعل في العالم والأشياء، حيث الفاعلية لله وسلطان الزمان، الذي كان الغزالي ينظّر لمشروعيته السلطانية، تاركاً الصليبيين للقدرة الربانية، لأن للإسلام رباً يحميه، فيكفينا التضرع والدعاء لدفع الحروب واستجلاب النصر حتى اليوم، وطلب البركة والعون والشفاء ومنع الشرور والحسد بالتعاويذ.

ولصعوبة الوحدانية التي أرادها الغزالي في وحدانية السلطة، وإلحاح الفقهاء وأصحاب الطرق والإسلام المشيخي السلطوي على الغيبيّات من جن وملائكة، كثرت الخرافات والأوهام، وعاد الناس إلى وثنيتهم الأولى، يقدسون الأبطال والأضرحة والأولياء، مما أطفأ نورانية العقل المتسائل، المحاور، المغاير، المتعدّد، لصالح مشكاة الأنوار اللدُنيّة المنبعثة من أضرحة الأولياء والدراويش وأصحاب الطرق. فتخلى الفكر تدريجياً عن دوره الحواري المغني للحياة الاجتماعية والروحية للجماعة، حتى تحولت هذه الثنائية إلى شرخ مثّل قطبيه في الزمن السلجوقي عالم كبير هو الإمام الغزالي وعالم كبير آخر هو عمر الخيام، حيث الأول داعية عزلة، وانغلاق، ومصالحة مع التصوف، وتخويف الناس (على طريقة الحسن البصري) من أهوال الموت وعذاب القبر، وتعظيم سلطان القضاء والقدر، كمعادل لتعظيم سلطان الحاكم؛ والوجه الآخر المضاد الذي شغل فضاء القرن السادس الهجري هو عمر الخيام الذي يشكل الأطروحة المضادة للفناء في الذات اللدُنيّة، إلى الفناء في الذات الحسية، الجسدية، الكونية، عبر الإعلاء من شأن لحظة الحاضر التي هي اللحظة الوحيدة القابلة للمس والحس والاستغراق في اللذة ـ لذة الخمر والمرأة.

لقد تأسست هذه الحالة الانحطاطية في ثنائياتها، الشرخية في بداياتها، مع الدولة الحمدانية في حلب، حيث بلغت السلطة حداً بعيداً من الطغيان والاستبداد فكان «عهد سيف الدولة أسوأ مثل للاستبداد من فرض ضرائب باهظة على الناس، وضمّ كثير من البلاد إلى ممتلكاته الخاصة، فانتزع حلب من يد الأخشيديين المتغلبين في مصر، وأراد أن يبسط سلطانه على دمشق ولكنه أخفق،

غير أن حسنته الوحيدة الكبرى موقفه أمام البيزنطيين»[1].

فمع سيف الدولة ستتكرس إحدى السمات المميزة للدولة العربية الإسلامية: فهو قد أضاف إلى استبداديتها المؤسسة لسيكولوجية حقوق الحاكم في امتلاك الأمة وطناً وشعباً، جسداً وروحاً، فإن سيف الدولة أضاف بعداً جديداً لهذه الدولة المستبدة، وهي التمركز حول ذاتها "الوثنية" من خلال الإعلام الذي استعاضت به عن الفكر والثقافة. فسيف الدولة كان يريد أن يظهر بمظهر راعي الثقافة والمثقفين إعلامياً، فكأنه بذلك يؤسس لصورة العلاقة بين الحاكم والمثقف اليوم. فقد كان يخصص جعالة تكاد تقوم بالكاد بأود العاملين في مجال الفكر والثقافة والعلم في عصره كمثال الفارابي، بينما كان يغدق بلا حدود من آلاف الدنانير على المتنبي ثمناً لمديحه، أي لما يمثله من قيمة إعلامية للإشادة بمآثره المزعومة، حتى قيل عن سيف الدولة في إغداقه من أموال الأمة على المتنبي والشعراء (وزارته الإعلامية) القول المأثور: «ليتها ما زنت ولا تصدقت».

وعلى هذا تحولت فكرة الإجماع في صدر الإسلام متمثلة بالشورى، شورى أهل الحل والعقد (مثالها اجتماع السقيفة)، إلى إجماع الأمة حول إيديولوجيا السلطة. وكلما ازدادت السلطة مركزية وسفهاً وطغياناً، كلما ازداد الإلحاح على الإجماع باسم "درء الفتنة والحفاظ على وحدة الأمة"، في حين أن هذه الأمة ـ على المستوى الواقعي السياسي التاريخي ـ كانت تتآكل وتتفتت إلى دويلات وأمصار وأقاليم. لكن المراد بالإجماع الذي يدرأ الفتنة عن الأمة، هو في الواقع إجماع أهل كل مصر حول حاكمها، وسدنة هيكلها العقائدي من الفقهاء الذين راحوا يطلبون السلطة بعد أن كانت تطلبهم وذلك عندما كانوا في أوج نهوضهم العقلي والحضاري. في ذلك الزمن لم يترددوا في إطلاق الرأي، والاجتهاد، والتفسير والتأويل وفق مقتضيات الزمان الذي يبدل الرؤى والأحكام. ولنأخذ مثالاً على وصول العقل الإسلامي مرحلة من القدرة على تعايش الآراء المتعددة، لا يمكن مقارنتها إلا بفضاءات المجتمع الليبرالي الغربي اليوم، وليكن هذا المثال تعدّد آرائهم لا في مسألة شرعية فرعية، بل في دستور العقيدة والشريعة ذاتها وهو القرآن.

وبهذا الصدد يلخص لنا القاضي عبد الجبار آراء الفقهاء في طبيعة القرآن، قال: «وذهب هشام بن عبد الملك ومن تبعه في القرآن إلى أنه صفة الله تعالى لا يجوز أن توصف، لأن الصفات لا توصف... وذهب ابن كلاب إلى أن كلام الله عز

(١) أحمد أمين، **يوم الإسلام**، م.س، ص ١٠٧.

وجل غير مخلوق ولا بمُحدَث، وأنه قديم بقدمه، وإن لم يصف كلامه بالقدم ولا بالحدوث، لأن القديم إنما يكون قديماً بقدم من قام به، ولا يجوز قيام القدم بالصفة ولا يقال في القرآن: إنه غير الله تعالى، ولا بعضه، ولا هوَ هوَ.

- وارتكب الأشعري القول إن القرآن قديم، وقال: لا يقال فيه الله، ولا غير الله، ولا هو هو، ولا غيره.

- وحكى عن بعض الحشوية أنه قال في القرآن الكريم: هو الخالق.

- وفيهم من قال: هو بعضه.

- وقد حكى عن بعضهم في القرآن فقال إنه جسم.

- وعن بعضهم أنه ليس بجسم ولا عرض.

- ثم اختلفوا، فمنهم من قال إنه يوجد في غير مكان.

- ومنهم من قال إنه يوجد في مكان.

- ومنهم من أحال أن يكون القرآن في الحقيقة فعله عزّ وجلّ ممن يقولون بالطبائع.

- ومنهم من جعله حروفاً مؤلفة.

- ومنهم من زعم أنه الحروف ولا نظم فيه.

- ومنهم من زعم أنه الحروف والنظم.

- ومنهم من قال في الكلام إنه عرض وجسم لأنه حروف وتأليف.

- ومنهم من قال: إنه يجوز أن يكون الكلام جسماً وعرضاً، ويجوز أن يكون عرضاً دون جسم، فإن كان جسماً وعرضاً فهو حروف وتأليف، وإن كان عرضاً دون جسم فهو تأليف الحروف دون الحروف وإن كان لا ينفك من الحروف، كما لا ينفك إذ هو مسموع من صوت.

وهذا جملة ما اختلفوا فيه»[1].

لسنا في صدد الدخول في مناقشة هذه المسألة الكبرى في تاريخ علم الكلام الإسلامي، والتي يمكن فرز هذه الآراء بين تيارات ثلاثة: القول بقدم القرآن، ومن ثم محنة ابن حنبل المعروفة لأنه قائل بالقدم أيضاً؛ والمعتزلة وقولهم بخلق القرآن أو أنه محدث؛ وفرقة تنوس ما بينهما، وهم الأشاعرة القائلون بقدم مضمونه وحدوث لفظه.

---

(١) القاضي أبي الحسن عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق إبراهيم الأبياري، وزارة الثقافة المصرية، مطبعة دار الكتب. راجع الجزء السابع: «خلق القرآن».

نقول: لن نتناول في هذا السياق تلك المسألة الكبرى، سنتركها إلى الفصل الذي يتناول فيها الدكتور البوطي هذه المسألة عند أهل السُنّة والمعتزلة.

لكننا نريد أن نلمع إلى أن هذه الآراء المتعددة والمختلفة والمتغايرة تومئ إلى الحقيقة التي بلغها المتنور الحمصي الكبير الشيخ عبد الحميد الزهراوي وهي: أين الإجماع؟ سيما وأننا تجاه مسألة تمس العقيدة ذاتها لا الشريعة فحسب وذلك في مثالنا أعلاه حول تعدد الآراء والاختلاف في تحديد طبيعة القرآن.

ولنأخذ مثالاً آخر لكنه ليس من اللاهوتيات، بل هو من أهم مسائل الشرعيات التي تناولها المعتزلة، وهي مسألة الإمامة حيث إن الفكر الاعتزالي العقلاني المستنير بلغ مستوى من الوعي المدني بهذه المسألة حد أنه لو أمكن له أن يحقق إجماع الأمة حولها، لعصم تاريخها من حروبها التي فتنها داخلياً، وهذه المسألة تتمثل في الصراع الدموي على الإمامة بين قريش والبيت الهاشمي.

لقد كان موقفهم من هذه الفتنة (موقعة الجمل) أن فسّقوا طرفيها، فكانوا يردون شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل، أي من أنصار السيدة عائشة وطلحة والزبير والآخر من أصحاب عليّ، فيحدثنا البغدادي قائلاً بأن عمرو بن عبيد زاد على واصل بن عطاء في هذه البدعة فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل. ويضيف الإسفراييني أن المتقاتلين في كلتا الفرقتين «خالدون مخلدون في النار» بحسب عمرو بن عبيد. وبعبارة أخرى يحدثنا الشهرستاني قائلاً: إن عمرو بن عبيد زاد على واصل بن عطاء في تفسيق أحد الفريقين لا بعينه، بأن قال لو شهد رجلان من أحد الفريقين، مثل عليّ، ورجل من عسكره، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما، وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار[1].

أي وعي مدني ذلك القادر على تأثيم بل وتجريم أي شخص مهما كان موقعه ومقامه إذا أهدر دم أخوّة الأمة والجماعة؟

هذا الرأي المعتزلي لم يخلص له الفرنسيون إلاّ بعد الثورة الفرنسية، لكن سيرورة التقدم الاجتماعي والسياسي والثقافي للمجتمع المدني الديموقراطي المؤسساتي أتاحت لهذا الرأي (دم الفرنسي على الفرنسي حرام) أن يتناسج في بنية وعي الأمة ويترسّخ في مخزون لاوعيها الثقافي. لكن مع الأسف فإن لحظة

---

(١) راجع البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ٧٢، والإسفراييني، **التبصير في الدين**، ص ٤٢؛ والشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٦٦ (نقلاً عن: عادل العوا، **المعتزلة والفكر الحر**، دمشق، دار الأهالي، [د.ت]، ص ١٧٦).

الانهيار التي بدأت مع موت المعتزلة التي يعتبرها أحمد أمين من أكبر مصائب المسلمين[1]، لم يتح لهذا الرأي المعتزلي (دم المسلم على المسلم حرام) أن يتناسج في وعي الأمة ويترسّخ في لاوعيها الثقافي والشعوري، وإلا لكنا أنجزنا هذا المكتسب المدني الحضاري قبل الأوروبيين بعشرة قرون. ليس ذلك لأن هذه القاعدة ستجرّم كل من يرفع السلاح في وجه أخيه الآخر أياً كانت الأسباب والدواعي فحسب، بل ولأن هذا الرأي أو الفهم كان سيجنبنا الكثير من الويلات عبر التاريخ وصولاً إلى يومنا هذا حيث التفكير يؤسس على التكفير: تكفير الجميع للجميع، انطلاقاً من امتلاكهم وهم الفرقة الناجية، التي برهن تاريخنا المعاصر على أن هذه الفرقة الناجية الوحيدة كانت دائماً إسرائيل، في مواجهة أمة تتذابح فرقها عبر تاريخها حتى اليوم!

نقول: إن هذه الفتوى العقلانية المدنية ("الطرفان المقتتلان في النار") ما كانت ستحيل بين الأمة وتاريخ حروب الفتن الطائفية التي عاشتها وتعيشها إلى اليوم فقط، بل ولقدمت لنا رؤية ووعياً مدنياً في قراءة الأحداث: قراءة تاريخية تتأسس على صراع القوى والمصالح في الأرض وليس في السماء، فالمتقاتلون بشر تحركهم دوافع وأطماع السياسة والسيادة والغنائم، وهم بالتالي حكمهم حكم أهل الدنيا مهما جل قدرهم وعلا شأنهم في موقعهم من الرسالة كالصحابة الذين شاركوا في موقعة الجمل، مما يؤكّد لنا أطروحة علم الأديان المقارن على لسان ماكس ڤيبر، بأن القرن الأول للإسلام كان قرناً سياسياً، والغلاف اللاهوتي التقديسي أتى لاحقاً، عندما ستبدأ مرحلة قراءة الأحداث بعيون السماء، وسيبدأ التدخل الإلهي في الشأن الأرضي، لاكتساب المدنس الأرضي التسامي السماوي، وإكساب الدناءات الأرضية شرعية إلهية سماوية، مما سينتجه لاحقاً العقل الفقهي من مثالات ميثية (أسطورية)، عرفانية غنوصية، بعد أن بدأ العقل العقلاني ـ لأن العقل موجود دائماً ولكن ليس دائماً بصورة عقلانية ـ يقدم استقالته مع موت المعتزلة، حيث سيُدخل الرواة وكَتَبة التاريخ الله في سير الوقائع والأحداث كما كانت تتدخل الآلهة في الملاحم اليونانية.

ونعود إلى الإجماع لنتساءل: ماذا لو أن المسلمين أجمعوا على منهج الاعتزال في التفكير، حيث لا مرجعية إلا مرجعية العقل، وحرية التفكير ليست في النظر إلى الوجود فحسب، بل وإلى ما وراء الوجود؟!

هل سيكون وضع الأمة على غير هذه الدرجة من الضعة والهوان طالما

---

(١) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج٢، ص ٢٠٧.

يصنع عقلها ووجدانها سدنةُ هياكل الوهم، وهم العقل الفقهي "المشيخي"؟

نحن على وعي كامل بأن للتاريخ سننه، فما كان للمعتزلة أن يستمروا ما دام فعل التاريخ قد بدأت مفاعيله الانحطاطية تنخر في بنى عمارة التاريخ وهيكلية جسد الأمة، لكن صيغة "لو" التي تفتح عمل الشيطان لا عمل التاريخ، تتيح لنا مع ذلك الافتراض النظري بأن منظومات العقل الاعتزالي كأطروحة مضادة للعقل الفقهي كان يمكن لها كافتراض نظري جدلي أن تفضي إلى تركيب نوعي جديد، يتمثل ببلوغ فكر الأمة مستوى العقل الفلسفي البرهاني على أنقاض العقل الفقهي القياسي التسليمي الإذعاني الذي يسرطن فكر ووعي وثقافة الأمة حتى يومنا هذا!

في كل الأحوال، نحن إذ نتساءل عن حقيقية الإجماع فليس طلباً له، أو نشداناً لأهميته وقيمته المرجعية، إذ إنه لا يقود على مستوى النظر إلا للجمود والتخشب والتخثر الذهني، لكننا نتطلع إلى تلك اللحظة التاريخية التي تأخذ الأمة العربية قرارها التاريخي في دخول التاريخ والخروج من التراث، وإعادة الارتباط بالتراث ليس في الاستغراق فيه، بل في الخروج منه عبر الانتظام تاريخانياً في السلسلة العقلانية التي أسس لها المعتزلة، وواصلها تيار الإصلاح النهضوي الإسلامي التنويري (الأفغاني ـ محمد عبده ـ علي عبد الرازق) والنهضوي الليبرالي الشجاع (طه حسين ـ أحمد أمين) من خلال اضطلاع التيارين بإحياء لحظة الأنوار الاعتزالية... إن غاية ما تطمح له الأمة بموضوع الإجماع، وهو ما نسميه اليوم بلغتنا الحديثة بـ "الثوابت الوطنية والقومية" التي توحد الأمة تجاه العدو الخارجي، مع ترك الحرية العقلية لكل فصائل الأمة أن تفكر بوسائل المواجهة والمقاومة، وليس المساومة.

إن النصوص التي يسوقها لنا القاضي عبد الجبار، وما يمكن أن نتلمسه في كتب الملل والنحل من اختلافات في الرأي، ما يبدو لنا اليوم وكأن ذلك العقل المتعدد، المتسائل، قد قامت بينه وبين العقل الإسلامي الراهن قطيعة معرفية (إبستمولوجية بحق) لأن مجموع الآراء المساقة في طبيعة القرآن آنفاً، لو جرت اليوم لجردت السيوف وسفكت الدماء، حيث كل طائفة تلعن أختها وتكفِّرها وتصف نفسها بأنها الفرقة الناجية الوحيدة، بعد أن "تأفغن" و"تجزأر" العقل المشيخي، حيث إن الإسلام الفقهي المشيخي الرسمي التابع للسلطة يحمل في داخله قابليات "الأفغنة" تكوينياً، لأنه لا يستند في منظومته العقيدية إلى الإسلام الشعبي، الوطني، الذي يشكل في مأثوره التاريخي والثقافي والحضاري أحد أهم المكونات التاريخية للهوية، وللذاتية الحضارية والثقافية للأمة. كما أن هذا

الإسلام الفقهي السلطوي المذكور لا يستند في منظومته المعرفية إلى الميراث العقلاني المدني والحضاري، المتمثل في الإسلامية التي يعرّفها الإمام الكواكبي بأنها «تجعل الإنسان لا يرجو ولا يهاب من رسول أو نبي أو ملك أو فلك، أو ولي أو جني، أو ساحر أو كاهن، أو شيطان أو سلطان»[1]، ما دام مفهوم الله يتعين بوصفه نظاماً وقانوناً داخلياً ضرورياً يحكم الظواهر بعلّيتها الداخلية السببية «ولن تجد لسُنّة الله تبديلاً»؛ والله بهذا المفهوم ـ بحسب الكواكبي ـ لا يختلف إلا في الأسماء، فـ «لا خلاف بين "الله" و"المادة" والطبيعة إلا في الأسماء» على حد تعبيره[2].

(١) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، دار الشرق العربي، ط٣: ١٩٩١، ص ١٢٠.
(٢) **المصدر السابق**، ص ١٢١.

القسم الثاني

ابن عباس

أ ـ العقل الفقهي بين الجرح والتعديل وتراجم الرجال

- التعريف بمنهج الجرح والتعديل وتراجم الرجال.
- كذب عكرمة مولى ابن عباس.
- أبو هريرة واختلاس أموال البحرين.
- هل ابن عباس حبر الأمة وترجمان القرآن؟
- ابن عباس الوالي المؤتمن على البصرة وامتحان الأمانة.
- ابن عباس وصلته بالنبيّ ودعوة النبيّ له بالحكمة والتفقّه والتأويل.
- افتئات ابن عباس على عمر بن الخطاب

ب ـ العجائبي والخارق في مخيال ابن عباس

- التكوين وابتداء الخلق.
- حكاية الخليقة: آدم/ إبليس.

ج ـ المخيال الأسطوري: الخلق/ الكون/ التاريخ

د ـ غرائبية التفسير القرآني عند ابن عباس

- أم المؤمنين عائشة: العقل في مواجهة النقل.

أ ـ العقل الفقهي بين الجرح والتعديل وتراجم الرجال

التعريف بمنهج الجرح والتعديل وتراجم الرجال

أمام الأسئلة العقلانية المستنيرة التي يشرّعها الجد الإصلاحي الإسلامي الكبير الزهراوي، لا يملك عقل الحفيد الشيخ البوطي سوى نقل النقل، وبثقة علمية عجيبة تحسده عليها العلوم الفيزيائية. يخاطب المسلم: وتسألني: فمن أين للباحث أن يعلم شروط الخبر الصحيح؟ ولنفرض أنه سمع سلسلة الرواية، فكيف يستطيع أن يعلم اتصال هؤلاء الرواة ببعضهم، وأنهم جميعاً ثقاة عدول ضابطون.

يعلن بطريقة حاسمة لا تقبل أي تردد قائلاً: «والجواب، أن كلاً من علمي الجرح والتعديل، وتراجم الرجال، إنما وجد تذليلاً لسبيل هذا البحث... وفي مكتبتنا الإسلامية مؤلفات كثيرة تستعرض معجم الرجال الذين وردت أسماؤهم في أي سند من الأسانيد، تستطيع أن تقف منها على ترجمة من تشاء منهم جرحاً وتعديلاً»[(١)].

وإذا كنا قد شددنا على آلية الحوار الذي يثيره الشيخ (تسألني ـ الجواب) فلكي نلفت انتباه القارئ إلى نظام الخطاب الذي ينتجه العقل الفقهي، حيث لكل الأسئلة إجاباتها، فليس أمام العقل الإنساني ـ والأمر كذلك ـ أية حقائق بحاجة للاكتشاف. فأي سؤال تواجهك به الحياة والمجتمع والواقع، تجد جوابه عند الشيخ. والشيخ ليس هناك ما يقلقه، فقد حفظ وختم "منهجه العلمي" وما عليه سوى العودة إلى الكتاب والسُنّة والإجماع والقياس، وإذا بالجواب يأتي منصاعاً مذعناً لهذا المنهج العلمي الخارق!

ونحن سننصاع مبدئياً لهذا المنهج، لكن عبر منهجنا المؤسَّس على السؤال، على اعتبار أننا لا نستطيع أن نرى الحقيقة إلا بمثابتها صيرورة، فنطرح السؤال على جواب الشيخ حول علمَيْ الجرح والتعديل، وتراجم الرجال، فنختار من بين مئات رجال رواية الحديث وإسناده، واحداً من أبرز الأعلام وأكثرهم

---

(١) **كبرى اليقينيات الكونية**، م.س، ص ٣٦.

رواية وشهرة هو الصحابي العبقري المبدع ابن عباس.

وإذا كان الحفّاظ قد ضعّفوا رواية نحو ثمانين من الرجال الرواة للبخاري، وإذا كان المحدثون أنفسهم يختلفون في قواعد الجرح والتعديل، فبعضهم يرفض حديث المبتدع مطلقاً كالخارجي والمعتزلي، وبعضهم يقبل رواية في الأحاديث التي لا تتصل ببدعته، فهم لهذا اختلفوا اختلافاً كبيراً في الحكم على الأشخاص، وتبع ذلك اختلافهم في صحة روايته والأخذ عنه. وهم إذا اختلفوا حول أبي هريرة فإنهم لم يختلفوا حول ابن عباس، وإن اختلفوا حول مولاه عكرمة، وبعضهم لم يأبه بهذا العَلَم ـ كابن خلدون ـ استناداً إلى مبدأ الانطلاق من العقل في الحكم على النص.

كذب عكرمة مولى ابن عباس

لقد ملأ عكرمة مولى ابن عباس الدنيا حديثاً وتفسيراً، ولقد وثق به الطبري كل الثقة واعتمد أقواله ورواياته اعتماداً كبيراً في **تفسيره وتاريخه**، كما وثقه أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه ويحيى بن معين وغيرهم من كبار المحدثين. في حين أن البعض رماه بالكذب، وبأنه يرى رأي الخوارج، وبأنه كان يقبل جوائز الأمراء، ورووا عن كذبه شيئاً كثيراً. فرووا عن أن سعيد بن المسيّب قال لمولاه برد: «لا تكذب علي كما كذب عكرمة على ابن عباس». وأكذبه سعيد بن المسيّب في أحاديث كثيرة كما اتهمه بالتجرؤ على القرآن، كما اتهم سيده ابن عباس بهذه الجرأة من قبل عبد اللّه بن عمر، حيث يروي لنا ابن كثير في **تفسيره** (ج١، ص ٨) أن رجلاً سأل سعيد بن المسيّب عن آية من القرآن فقال: لا تسألني عن القرآن، وسل من يزعم أنه لا يخفى عليه منه شيء يعني عكرمة. وقال القاسم: «إن عكرمة كذّاب، كذّاب يحدّث غدوة بحديث يخالفه عشية»، وقال ابن سعد: «كان عكرمة بحراً من البحور وتكلم الناس فيه، وليس يحتج بحديثه»[(١)].

ونحن نتساءل إن كان التشكيك بوثوقية عكرمة ليس إلا تشكيكاً بسيده ابن عباس، لكن رفعة مكانة السيد حالت دون ذلك، فتوجهت التهمة إلى المولى (عكرمة)، سيما عندما يُتهم المولى بأنه كان يقبل جوائز الأمراء، في حين أن سيده ابن عباس تخطى هذه الهنّة وأوغل في أمور الدنيا وشهواتها مالاً وجاهاً ما

---

(١) راجع: **ضحى الإسلام**، م.س، ص ١١٧ ـ ١١٨.

لا يغمز من قناة المولى أن يقبل جوائز السادة الأمراء! وسيأتي حديث ذلك.

إن هوان مكانة عكرمة كمولى، أتاحت المجال للمحدثين والحفّاظ أن يوسعوه جانب الإنكار والجرح والقدح، وهوان المكانة هذه سيتيح تجريح أحد أهم رواة الحديث وهو أبو هريرة.

أبو هريرة واختلاس أموال البحرين

عبد الله بن عمر الصحابي المتشدد على نفسه ودينه كأبيه، يلمز برهافة من نقاء سريرة أبي هريرة ومن الإخلاص الداخلي الروحي والأخلاقي لهذا الراوية الكبير، عندما يكشف عن أغراض وأهواء في نفسه عند روايته للحديث.

فيروي عن ابن عباس أن رسول الله (ص) قال: «من اقتنى كلباً إلاّ كلب صيد أو ماشية انتقص من أجره في كل يوم قيراطان». قالوا كان أبو هريرة يروي الحديث هكذا: «فيزيد كلب الزرع»، فقيل لابن عمر إن أبا هريرة يقول: «أو كلب زرع»، فقال ابن عمر: «إن لأبي هريرة زرعاً»(١).

إذن إن لأبي هريرة مصلحة في تصحيف الحديث والتزيّد على قول النبي، وابن عمر في سليقته الصحراوية السليمة يكشف عن أهم قاعدة من قواعد علم

---

(١) **النووي على مسلم** ٤/٤٣. نقلاً عن: **المصدر السابق**، ص ١٣٢. هذا الحديث يتطلب وقفة خاصة عند دلالته السوسيولوجية، إذ إن الحديث يشفّ عن دلالات تعكس ذلك الصراع القائم بين قيم البداوة وقيم الزراعة (كلب الصيد أو الماشية) يعادل مجتمع الرعي و"كلب الزرع" يعادل مجتمع الزراعة، وتأتي أحاديث أخرى لتعزز أولوية مجتمع الرعي، البداوة، الغزو، الفروسية، على مجتمع الزراعة الذي يستدعي الاستقرار والدعة والاسترخاء وكراهية مبدأ الغزو والقنص. لأنهم عادة ما يكونون ضحاياه، ضحايا غزوات البدو حتى عصرنا الحديث، إذ لا يزال في الشمال الشرقي من سوريا مثلاً، يُنظر إلى الفلاحين الذين اختاروا الاستقرار الزراعي على أطراف الفرات باحتقار، وذلك عندما يوصفون بـ "الشوايا" قدحاً وازدراء من قِبَلِ أطراف البدو الذين لا يزالون يحملون قيم الغزو، وقد كان الفلاحون "الشوايا" ولزمن طويل يعيشون تحت ابتزاز القبائل البدوية التي تفرض عليهم الإتاوات تحت التهديد بالغزو!

وهذا الصراع الذي لا تزال تداعياته ترشح إلى اليوم في عالمنا العربي المعاصر، يعود في "نموذجه البدئي" إلى صراع قابيل وهابيل، فالأول رمز (قربان الأضحية، الكبش)، والثاني رمز (قربان الزرع)، وقد بطش قابيل بهابيل ككناية ميثو ـ تاريخية لانتصار قيم ثقافة مجتمع الرعي على قيم ثقافة مجتمع الزراعة، أي استمرارية قوة دفع مجتمع البداوة المتغلبة على مجتمع الحضر الزراعي. =

الاجتماع الحديث، والقائلة بأن وجود البشر الاجتماعي المادي والمعاشي هو الذي يحدد وعيهم الثقافي والسياسي. فما دام لأبي هريرة زرع، فإن مصلحته المعاشية تتطلب توجيه وعيه بما يخدم تلك المصلحة، فيزيد "كلب زرع" على الحديث.

وهذه البداهة الطليقة، أو الفطرة السليمة في تأويل تزيّد أبي هريرة ومن ثم تجريحه، ارتقت عند أبي حنيفة لتتحول إلى قاعدة يصوغها نظرياً ابن خلدون في تفسيره لقلة رواية أبي حنيفة للحديث: «إنه ضعّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي»[1].

فالفعل النفسي في هذا السياق هو ما يتعاور النفس البشرية من أهواء، هي ثمرة تجاوب الذات البشرية مع عالمها الداخلي (العاطفي ـ المشاعري ـ الوجداني) وعالمها الخارجي، (المصالح ـ أثر البيئة الاجتماعية وخصائصها، من حيث البداوة والحضر بحسب ابن خلدون الذي يرى أيضاً «أن كثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط. فما هي هذه الأصول والأشباه، إنها قواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني»[2].

= وقد برزت هذه الفكرة بقوة منذ أيام الدعوة الإسلامية، متمثلة بإرادة النبي في تحشيد قبائل الجزيرة العربية للقتال ضد الإمبراطوريتين (البيزنطية والفارسية)، ولهذا كان انتصار الدعوة الإسلامية على الإمبراطوريتين بمثابة انتصار لشجاعة فروسية البداوة على دعة استقرار مجتمع الحضر. ومن منصة الانطلاق للغزو، كانت ثقافة التحشيد والتعبئة، وكان الموقف النبوي المعبَّر عنه بحديث النبي عن المحراث الذي «ما دخل بيت قوم إلا وأذلهم الله» وذلك عندما شاهد محراثاً في فناء أحد بيوت المدينة. ولعل البعد الاقتصادي يشتغل وظيفياً من خلال البعد الدلالي للخسارة في الأجر (قيراطان)، حيث دلالة الأجر في هذا السياق ترشح عن دلالة أرضية بالإضافة إلى المعنى السماوي!

(١) ابن خلدون، **المقدمة** (فصل علوم الحديث)، ص ٣٤٨. لقد أشرنا إلى الفصل، بسبب عدم تطابق الطبعات الكثيرة **للمقدمة**، لتسهيل العودة إلى المصدر.

(٢) **المصدر السابق**، ص ٧. والأمثلة كثيرة على قول ابن خلدون، لكن ما يلفت الانتباه أن الإمام الغزالي وهو السادن الأول لهياكل الوهم الفقهي يستشهد بحديث عجائبي لأبي هريرة ـ موضوع حديثنا ـ رغم معرفته أنه ضعيف، فيحدثنا في الجزء الأول من **إحياء علوم الدين** (ص ١٣) أن رسول الله (ص) قال «يا أبا هريرة قلم أظافرك فإن الشيطان يقعد على ما طال =

لو أن الوعي الفقهي لسدنة هياكل الوهم يمتلك الحد الأدنى من بداهة الحس السليم لابن عمر، وبصيرة الوعي العقلاني لطبيعة العمران وأحوال الاجتماع الإنساني كابن خلدون، لما كان جوابهم قاطعاً حاسماً على طريقة الشيخ البوطي، الذي يفترض أن كتب الجرح والتعديل وعلم تراجم الرجال قد حسمت هذا الأمر، والتي يفترض أنها تعتبر أبا هريرة من الثقاة العدول الضابطين!

لقد كان من السهل على ابن عمر أن يهزأ من أبي هريرة قادحاً في نزاهة دوافع نفسه المغرضة في نزوعها الدنيوي للمصالح، وهو الذي يعلم بأمر العقاب الذي أنزله أبوه (عمر بن الخطاب) بأبي هريرة لعدم نظافة يده، فلا يمكن ليد غير نظيفة أن يحملها ضمير نظيف، وسريرة نقية.

تُخبرنا كتب التاريخ والسير وتراجم الرجال التي يدعونا الشيخ للعودة إليها بأن أبا هريرة صار عاملاً لعمر بن الخطاب على البحرين بعد أن كان عريف أهل الصّفّة[1]، وهو الذي قال له عمر: إني استخلفتك على البحرين وأنت بلا نعلين، ثم بلغني أنك ابتعت أفراساً بألف دينار، فقال له: كانت لنا أفراس تناتجت وعطايا تلاحقت، قال: بلى والله أوجع ظهرك. ثم قام إليه بالدرة فضربه حتى أدماه. ثم قال إئت بها. قال: احتسبتها عند الله، قال: ذلك لو أخذتها من حلال

= منها». فهل يعقل لعقل ضخم كعقل الغزالي الذي كان قادراً على حوار الفلاسفة، بغض النظر عن أيهما المتهافت هو أم الفلاسفة الذين كفرّهم، أن يتصور الشيطان في صورة كائن مشخص يقعد على أطراف الأظافر الطويلة؟!

ولو أن الغزالي عرض هذا الحديث على الأصول وقاسه بالأشباه وسبره بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، بحسب توصيف ابن خلدون، لما صدق هذا الحديث انطلاقاً من أن صفة الشيطان في القرآن والسنّة، هي الصفة المضادة للرحمن، فكما أن الرحمن لا يتشخصن فكذلك الشيطان ممثل الدوافع الشريرة في سلوك البشر. فإن كان لأبي هريرة أو لواضعي الحديث باسمه أن يستحضروا صورة الشيطان بهذه الطريقة السحرية، لكن لا يمكن ـ أبداً ـ أن نبررها لإمام كبير عاش القرن الخامس والسادس الهجري (توفي ٥٠٥هـ).

(١) الصّفّة: موضع مقتطع من مسجد النبي مظلّل عليه، كان الأوفاض والأخلاط من الفقراء يأوون إليه، وكان أبو هريرة من أشهرهم. وقد روى البخاري عنه أنه قال: «لقد أدركت سبعين من أصحاب الصّفّة ما منهم رجل عليه رداء، إما إزار أو كساء، وقد ربطوا في أعناقهم، فمنها ما يبلغ الكعبين فيجمعه بيده كراهية أن ترى عورته. وقال أبو هريرة: نشأت يتيماً وهاجرت مسكيناً...». **صحيح البخاري**: كتاب الصلاة: باب نوم الرجال في المسجد: (٥٨). عن: عبد الحميد الزهراوي، **الأعمال الكاملة "٢"**: **كتب ومقالات**، إعداد وتحقيق د. عبد الإله نبهان، القسم الثاني، ص ٢٩٢.

وأديتها طائعاً. أجئت من أقصى حجر البحرين يجبي الناس لك لا لله ولا للمسلمين. ما رجعت بك أميمة (يعني أمه) إلا لرعية الحمر[1].

أيُّ علم للجرح والتعديل يقرأ هذه الواقعة في تاريخ تراجم الرجال ولا تعروه القشعريرة، وهو الذي يأخذ جزءاً هائلاً من دينه عن هذا الرجل الذي تملأ أحاديثه ليس **الصحاحين** (البخاري ومسلم) فحسب بل وكتبنا المدرسية، علماً بأن الكثيرين من السلف قد اعترضوا على أحاديثه بأنها «لا يوافقه عليها أحد من الصحابة وقد أكذبه عمر وعثمان وعائشة»[2].

بل إن الرجل غدا مضرب الأمثال في الكذب. تنقل إلينا كتب التراث أن: «دخل عبد اللّه بن عمرو بن العاص المسجد الحرام بعد قصفه بالمنجنيق في حصار ابن الزبير وكانت الكعبة قد احترقت. فبكى ثم خاطب المسلمين: أيها الناس لو أن أبا هريرة أخبركم أنكم قاتلو ابن نبيكم ومُحرقو بيت ربكم لقُلتم ما من أحد أكذب من أبي هريرة. أنحن نقتل ابن نبينا ونحرق بيت ربنا؟ فقد والله فعلتم، لقد قتلتم ابن نبيكم وحرقتم بيت الله فانتظروا النقمة...».

طبعاً نحن لسنا في صدد مناقشة فحوى خطاب عبد اللّه بن عمرو بن العاص، الذي يستعظم هول ما جرى ولامعقوليته التي تبلغ في استحالتها حد

---

(١) انظر الحديث بغير هذا اللفظ في **طبقات** ابن سعد، ج٤/ القسم الثاني، ص ٥٩ ـ ٦٠؛ وكتاب **أخبار عمر**، ص ١٧٣؛ **وعيون الأخبار**، ص ٥٤. نقلاً عن: **المصدر السابق**، ص ٢٩٣.

(٢) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**. نقلاً عن: **ضحى الإسلام**، ج ٢، ص ١٣٥. وقد أفتى مرة، أن من استيقظ جنباً، فلا صوم له، ولكن نساء النبي أخبرنه بالعكس، فعدّل. فالرجل يتشدد ظاهرياً في التأله والتقوى ليغطي دنيويته الباطنية، ككل الوعاظ ومشايخ الزمان، عندما تفيض عيونهم بالدمع من خشية الله على الفضائيات رياء وتمسحاً وكذباً على الناس، أولئك الناس الذين يضمرون لهم الازدراء، إذ يرونهم في مواقع فضائية أخرى، يداجون الحاكم حد التفريط ليس في الدين فحسب بل وبكرامتهم الشخصية، عندما يروون الرؤى ويستعرضون الأحلام على الحاكم لتبشره بأن ذريته في الجنة، وذلك ما فعله الشيخ البوطي تجاه أحد الحكام العرب وهو يعزيه بفقدانه نجله، حيث يزعم أنه رأى النجل في عليين، عند سدرة المنتهى... وينبغي علينا أن نصدقه، لأنه فيما يروي لنا أنه مع أبيه من أصحاب «الرؤيا الصادقة» التي هي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة...
وأصحاب العقل الفقهي لا يتورعون ـ كرجال الكنيسة في العصور الوسطى ـ عن توزيع صكوك الغفران بل وأراضٍ في الجنة لمن يشاؤون بغير حساب، باعتبارهم، أي «سدنة هياكل الوهم»، مالكين لمفَاتيح الجنة، ولذلك فإنهم قادرون أن يروا فيها من يشاؤون، حيث يشاؤون، سيما وأنهم ضامنون دخولها وامتلاكها، فهم مالكوها دنيا وآخرة!!

الكذب الذي لا يمكن تصديقه، أن يقتل ابن النبي الحسين، ومن ثم يحرق بيت الله، في زمن لا يزال يستمر فيه حضور الرسول من خلال صحابته والتابعين. فالحدثان لا يكاد يمرّ عليهما أكثر من خمسين إلى ستين سنة عن وفاة النبي: فالحسين يُقتل بعد وفاة جدّه بخمسين سنة (٦١هـ)، وبعدها باثنتي عشرة سنة يتم رمي الكعبة وإحراقها للقضاء على عبد الله بن الزبير (سنة ٧٣هـ)، وكان قد سبقها بعشر سنوات استباحة المدينة المنورة يوم الحرة ثلاثة أيام، حيث نهبها مسلم بن عقبة قائد جيش يزيد وافتض فيها ألف عذراء[1] حتى أفزع من بها من الصحابة، فخرج أبو سعيد الخدري حتى دخل في كهوف الجبال.

نقول: إننا لسنا في صدد ذكر هذه الويلات التي تطرز جسد تاريخنا استبداداً وطغياناً وسفكاً للدماء، ذلك التاريخ الذي يدعونا العقل الفقهي لولوج محرابه بوصفه المثال المعياري لما ينبغي أن يكون عليه مستقبل الأمة، فإذا ما دخلنا هيكله غدوا هم سدنته، عندما يبدؤون معركتهم ليس بقواهم الذاتية، بل إنهم لا يبذلون جهداً يذكر، إنما هو التراث الذي يخوض المعركة بالنيابة عنهم بسبب تأصله وتأصل التدين الراسخ في نفوس الملايين. ولذلك فهو يتولى المواجهة بدلاً عنهم، وكل ما يفعلونه هو الاحتماء بهياكل هذه القلعة الحصينة لتدافع عنهم. عندها ما علينا سوى الإذعان لمنهجهم العلمي الوهمي عن تراجم الرجال، فلا نجرح إلا ما تم تجريحه من قبل سدنة الفقه الأقدمين، ولا نعدل إلا ما عدله هؤلاء الفقهاء الأقدمون، واستقروا على جرحه وتعديله... وكل ذلك لكي نقبل بأكثر من خمسة آلاف حديث في كتب الصحاح والسنن لأبي هريرة، الذي أكذبه عمر بن الخطاب وعثمان وعائشة، وضربه عمر لسوء أمانته بل وفساده واستيلائه على أموال البحرين، والذي بلغ به الخيال حداً، جعل أهل زمانه من التابعين يعتبرونه مثالاً لقدرة الخيال على جعل اللامعقول معقولاً، والمعقول لامعقولاً، بحسب عبد الله بن عمرو بن العاص. بل كان الرجل على درجة من الهوان، أنه لا يضرب به المثل بالكذب فحسب، بل كان يسخر منه فيُدعى "أبا سنور". فعندما دخل جارية بن قدامة، قائد جيش علي المدينة ليأخذ بيعتها إلى الحسن بن علي، كان أبو هريرة يصلّي بالناس فهرب، فقال جارية: والله لو أخذت "أبا سنور" لضربت عنقه[2]. والرجل كان على درجة من

(١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج٤، بيروت، دار صادر، ١٩٧٩، ص ١١١ ـ ١١٢؛ **تاريخ الخلفاء**، ص ٢٠٩.

(٢) **تاريخ الطبري**، ج٢، ص ٨١.

الذرائعية النهّازة حتى يمكن اعتباره النموذج البدئي لمثقف السلطة في التاريخ العربي الإسلامي. فقد قبل أن يكون عميلاً للأمويين، حيث وضع نفسه وعلمه تحت تصرفهم، فوضع أحاديث كثيرة للإشادة بهم، فكافأه معاوية على تعاونه "الأمني" فولاّه على المدينة، وأغدق عليه الأمويون الأموال وزوّجوه بسرة بنت غزوان، أخت الأمير عتبة بن غزوان بعد أن كان خادماً لها، وبنوا له قصراً في العقيق، وبهذا يمكن اعتباره جداً لخط فقهاء السلطة، ووعّاظ السلاطين حتى يومنا هذا الذي ينتهي إلى الحفيد الشيخ الدكتور البوطي.

هل ابن عباس حبر الأمة وترجمان القرآن؟

لن تأخذنا المفاجأة إذا تعددت الروايات حول تاريخ ولادة ابن عباس، طالما أن كتب السير وتراجم الرجال قد اختلفت حول تاريخ وفاة النبي ذاته. فكلما أوغلت في المكتبة الإسلامية ـ التي يدعونا الشيخ للتزود العلمي من ثرائها في قواميس معجم الرجال ـ كلما اضطربت أمامك الرؤية العلمية التي يدّعيها ويزعمها منهج الدكتور البوطي. فأنت لن تجد سوى روايات متعددة لوقائع واحدة، وتتكاثر كتب السير طرداً في الزمان، لكنها مع تكاثرها اللاحق لا تقوم بأية عملية مراجعة وتحقيق وتجريح وتعديل لما سبقها، لأنه حسبها النقل، فالكتب اللاحقة لا تفعل سوى نقل الاختلاف والتعدد ذاته. وهكذا نقلاً عن نقل تتضخّم هذه المكتبة الإسلامية، لكنه تضخّم كمّي يعيد تأليف بعضه بعضاً، دون العثور في كتب الخلف على أية إضاءة نوعية نقدية، سوى أنها في أحسن حالاتها إذا لم تنقل تعدد الروايات، فإنها تختار رواية واحدة لأسباب لا علاقة لها بالعلم، بل لأسباب ذاتية، سياسية، قبلية مذهبية، مللية، نحلية، والأمر نفسه ينطبق على تفاسير القرآن.

اختلفت الروايات في السنة التي ولد فيها ابن عباس، فمنها القائلة في السنة العاشرة للهجرة، أي أنه كان في العاشرة حينما توفي الرسول. عن ابن عباس قال: «توفي رسول الله ﷺ وأنا ابن عشر سنين مختون ـ زاد هشام ـ وقد جمعت المحكم على عهد رسول الله ﷺ، قلت وما المحكم؟ قال: المفصّل»[1].

وهناك رواية أخرى تذكر أنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات، ورسول

(١) ابن كثير، **البداية والنهاية** ٨/ ٢٩٥ ـ ٢٩٦. وانظر: **سير أعلام النبلاء** ٣/ ٢٢٤. نقلاً عن: الدكتور مصطفى سعيد الخن، **عبد الله بن عباس** (سلسلة أعلام المسلمين ـ ١٥) دمشق، دار القلم، ط٤: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ص ٢١.

الله ﷺ محاصر بالشعب، شعب أبي طالب، من قبل قريش[1].

روى الواقدي من طريق شُعبة عن ابن عباس أنه قال: «ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين ونحن بالشعب، وتوفي رسول الله ﷺ وأنا ابن ثلاث عشرة سنة. ويعقب الواقدي: وهذا ما لا خلاف فيه بين أهل العلم»[2]. لكن ما هي حجة الواقدي على اتفاق أهل العلم؟ إنها الحجة القائلة بأن ابن عباس قد ناهز الحلم عام حجّة الوداع، وحجّة الوداع كانت في السنة العاشرة، ولم يلبث بعدها رسول الله إلا قليلاً ثم توفي. قيل عاش بعدها واحداً وثمانين يوماً[3].

هذا وقد روى أبو داوود الطيالسي عن شُعبة، عن أبي إسحق بن جبير، عن ابن عباس قال: قبض رسول الله ﷺ وأنا ابن خمس عشرة سنة مختون[4].

واللافت للانتباه والاستغراب أن تكون التواريخ الثلاثة مروية عن ابن عباس نفسه، تماماً كرواياته المتعددة في اختلافها عن تاريخ وفاة الرسول، كما تقدّم في الفصل السابق.

ويذهب باحث معاصر إلى أنه كان ابن ثمان عند وفاة الرسول، وذلك في سياق حديثه المهمّ عن تجويز علم الحديث الأخذ عن الأطفال. كان ابن عباس الذي يروي صاحب **المنار** رشيد رضا أن له في **مسند** أحمد ١٦٩٦ حديثاً، وكأنس بن مالك، كان عمره أقلّ من عشر سنوات حين وفاة الرسول، وكذلك عبد الله بن الزبير، والحسن والحسين إبنا عليّ.

لكن ما يلفت الانتباه تأكيد أحد الباحثين أن ابن عباس لم يعرف النبي، ولا اجتمع به قبل الفتح، إذ كان يقيم في مكة مع أبيه الذي لم يهاجر مع من هاجروا إلى المدينة. حتى بعد الفتح، عاد النبي إلى المدينة وبقي ابن عباس مع أبيه في مكة، وهو ابن ثمانٍ[5].

إن هذه المعلومات مهمّة جداً، لكن الباحث يسوقها بضمير علمي مطمئن دون أن يحيل إلى أي مصدر توثيقي، فالمصادر تتأرجح في تحديد هذا التاريخ بين ١٠ ـ ١٣ ـ ١٥. لكن لم نعثر على أي مصدر يمكن اعتماده في إثبات أن ابن عباس لم يلتقِ البتّة بالنبي! لعل الباحث الذي أراد أن يثير أسئلة علمية وارتياب

---

(١) انظر: **السيرة الحلبية** ١/ ٤٤٩ نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٢١.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية** ٨/ ٢٩٥. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٢٢.

(٣) انظر: **سير أعلام النبلاء**، ٣/ ٢٢٦. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٢٣.

(٤) **المصدر نفسه**، ٣/ ٢٢٦، نقلاً عن **المرجع السابق**، ص ٢٣.

(٥) د. محمد شحرور، **الدولة والمجتمع**. دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٧، ص ٢٧.

معرفي حول الدور المرجعي الهائل لابن عباس في التأسيس لنظام التفكير العربي والإسلامي، نقول: لعل هذا الحافز دفعه إلى المبالغة غير العلمية، وهو ليس بحاجة لها لكي يبرز تلك المفارقة التاريخية، المتمثّلة في دعوى ابن عباس، فيما يرويه عنه البخاري: «والله الذي لا إله غيره، ما نزلت سورة من كتاب الله إلاّ وأنا أعلم أين نزلت، ولا نزلت آية من كتاب الله إلاّ وأنا أعلم فيما نزلت».

لقد كان الباحث في غنى عن المبالغة في رواية وقائع غير مسندة، لإظهار المفارقة. فالمفارقة ثاوية، والدعوى قائمة، فليس لابن عباس أن يدّعي هذا الادعاء، حتى ولو اتصل بالنبي وهاجر معه، ونام في بيته عند خالته ميمونة إحدى زوجات النبي، وحضر وفاته، وتفل في فمه عند ولادته، حتى ولو كان في الخامسة عشرة عند وفاة الرسول... لقد كان حرياً بالباحث، وهو يتحدر من وسط أكاديمي علمي تقني، أن يتحرّى صحة المعلومات التي يوردها، وإذا اختار إحدى الروايات فعليه أن يبرهن على صحة هذه الرواية بين الروايات الأخرى، سيما إذا كان هناك روايات أُخر.

ففي **البداية والنهاية**، و**سير أعلام النبلاء**، ما يؤكّد هجرته وأبيه، ولقاءه بالنبي بالجحفة وهو ذاهب لفتح مكة فرجعا وشهدا معه فتح مكة، وكان فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة، صبيحة يوم الجمعة لعشرين خلت من رمضان. وأخرج الطبراني عن محمد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم: «أن النبي ﷺ بايع الحسن والحسين وعبد اللّه بن عباس وعبد اللّه بن جعفر رضي الله عنهم وهم لم يبقلوا (لم تنبت لحاهم) ولم يبلغوا»[1].

نقول: لم يكن الباحث بحاجة لإيراد معلومات غير مسندة، أو، وهي واحدة بين روايات عديدة، للبرهنة على بطلان دعوى ابن عباس، أو دعوى كتّاب السير وعلماء التراجم الذين لم يتركوا خصلة حميدة إلا وألحقت به. فعلى مستوى الشكل فإن وجهه كالقمر، وكان رجلاً طوالاً بيّن الطول، فالأطول هو الجد (عبد المطلب) ثم الأب (العباس) ثم الابن (عبد اللّه) ثم الحفيد (علي) بن عبد اللّه بن عباس. حيث كان الحفيد (علي) فارعاً في الطول، ومع ذلك فهو لا يصل إلى منكب أبيه عبد اللّه، وكان عبد اللّه إلى منكب العباس، وكان العباس إلى منكب عبد المطلب[2].

---

(١) **البداية والنهاية**، ٨/ ٢٩٦؛ **سير أعلام النبلاء**، ٣/ ٢٥٥؛ **نور اليقين** للخضري، ص ٢١؛ **حياة الصحابة**، ١/ ٣٧٩. نقلاً عن: **عبد اللّه بن عباس**، م.س، ص ٢٧ ـ ٢٦.

(٢) **عبد اللّه بن عباس**، م.س، ص ٢٩.

وهكذا دواليك، فكلما أوغلنا في الماضي ازددنا طولاً وعلواً، وكلما تقدّمنا في الزمن ازددنا هبوطاً وقصراً. تلك هي إحدى مستويات الرؤية التي تحكم المنظومة الفكرية للعقل الفقهي وهو يضع كُتُب تراجم الرجال التي نُدعى للاهتداء بمنهجيتها العلمية!

أما على المستوى الملبس وحسن المظهر، فقد كان يتخذ الرداء بألف درهم، ويتطيّب ويحسن من مظهره، حتى أن مولاه عكرمة يحدثنا: كان ابن عباس إذا مرّ في الطريق قالت النساء على الحيطان: أمرّ المسك أم مرّ ابن عباس؟[1]

أما عيشه في بيته، فالضحاك يقول: ما رأيت بيتاً أكثر خبزاً ولحماً من بيت ابن عباس[2].

أما عن كرمه، فإنه يتسق مع يسره وسعة ثروته بل وغناه المفرط. فلقد أعطى أبا أيوب الأنصاري أربعين ألفاً وعشرين مملوكاً عندما كان والياً على البصرة، وفي رواية أخرى، كان عطاؤه أربعة آلاف، فأضعفها له خمس مرات فأعطاه عشرين ألفاً وأربعين عبداً. وهذا السخاء في العطاء يأتي في سياق المقارنة بين بخل معاوية وأثرته، وأريحية ابن عباس وكرمه، بل بين استخفاف معاوية في السُنّة النبوية وورع ابن عباس، حيث يحدثنا حبيب بن أبي ثابت أن أبا أيوب أتى معاوية رضي الله عنهما، فشكا إليه أن عليه ديناً، فلم ير منه ما يحب ورأى ما يكره، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنكم سترون بعدي أثرة». قال: فأي شيء قال لكم؟ قال: اصبروا، فيعلّق معاوية ساخراً قائلاً: فاصبروا. فقال أبو أيوب: والله لا أسألك شيئاً أبداً. فقدم البصرة فنزل على ابن عباس رضي الله عنهما، ففرغ له بيته وقال: لأصنعن بك كما صنعتَ برسول الله ﷺ، فأمر أهله فخرجوا وقال: لك ما في البيت كله، وأعطاه أربعين ألفاً وعشرين مملوكاً، وفي رواية أخرى ـ كما أسلفنا ـ أعطاه عشرين ألفاً وأربعين عبداً[3].

هذه الرواية التي ترفع من شأن ابن عباس في مقابل الغض من شأن معاوية، على مستوى الكرم والورع، تعود إلى زمن ولاية ابن عباس على البصرة، أي زمن تولية ابن عمه عليّ بن أبي طالب له، ولهذا فهي ترشح عن

---

(١) **سير أعلام النبلاء**، ٣/ ٢٢٧. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٣١.

(٢) **سير أعلام النبلاء**، ٣/ ٢٣٥. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٣٠.

(٣) **حياة الصحابة**، ١/ ٦٠١ ـ ٦٠٢؛ **سير أعلام النبلاء**، ٣/ ٢٣٦؛ **البداية والنهاية**، ٨/ ٨. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٣٨.

بداية زمن الاستقطاب السياسي بين الفريقين (معاوية وعلي). ونظراً لما عرف عن علي من أخذه أمور الدين بالورع والتقوى، فكان لا بد أن تضفي هذه الصفات على شيعته ومواليه وولاته، ومن هنا تلك الأحاديث والروايات عن ورع ابن عباس وتقواه، حيث يقدر لأبي أيوب تقديم بيته على عكس معاوية الذي يهزأ به، داعياً له أن يتجمل بالصبر كما أوصاهم النبي!

إن ثراء ابن عباس أمرٌ مما لا شك فيه، وربما كان معطاءً ذا أريحية، لكن ورعه وتقواه أمر مدعاة للجرح والتعديل، حيث لا تشك فيها الروايات، بل الوقائع والأحداث، وهذا ما يعنينا في سياق بحثنا عن ترجمة الرجل كراوٍ، نزيه، عفيف، مؤتمن، عدل، موثوق.

ابن عباس الوالي المؤتمن على البصرة وامتحان الأمانة

كتب أبو الأسود إلى علي: «أما بعد فإن الله عز وجل، جعلك والياً مؤتمناً وراعياً مسؤولاً، وقد بلوناك فوجدناك عظيم الأمانة، ناصحاً للرعية، توفر لهم فيأهم، وتكفّ نفسك عن دنياهم، ولا تأكل أموالهم، ولا ترتشي في أحكامهم، وإن ابن عمك قد أكل ما تحت يديه بغير علمك، ولم يسعني كتمانك، رحمك الله، فانظر فيما هناك واكتب إليّ برأيك فيما أجبت، والسلام. فكتب علي إلى أبي الأسود: أما بعد فمثلك ناصح الإمام والأمة ووالي على الحق، وقد كتبت إلى صاحبك فيما كتبت إلي، ولم أعلمه بكتابك، فلا تدع إعلامي بما يكون بحضرتك مما النظر فيه صلاح للأمة، فإنك بذلك جدير، وهو حق واجب عليك والسلام»[١].

أبو الأسود الدؤلي قاضي البصرة، وأول من نقّط المصحف، وأول من تكلّم في النحو[٢]، يمارس دور المثقف بالمعنى الحديث للكلمة أي المثقف الطويل الأنف ـ حسب تعبير سارتر ـ الذي يغادر اختصاصه الحرفي، ليحشر أنفه في كل ما يمس شأن الأمة، أي المثقف النقدي الذي يرى في الثقافة فعالية اجتماعية، ودوراً فاعلاً ومؤثراً، إن كان مسؤولاً.

---

(١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، م.س، ج٣، ص ٣٨٦.

(٢) يمكن العودة للتعرف على هذه المعلومات المذكورة عن أبي الأسود، إلى كتاب **تهذيب الأسماء**، ج٢، ص ٤٦٨؛ **تفسير القرطبي**، ج١، ص ٦٣؛ **مشاهير علماء الأمصار**، ج١، ص ٩٤؛ **تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل**، ج١، ص ١٦١. بل إن الحاسوب يعرض علينا أكثر من ثلاثين مرجعاً، لا تضيف لنا معرفة بأبي أسود أكثر مما ذكرنا، بل هي تردد =

أبو الأسود يضع حدوداً يتمّ من خلالها التعريف بالحاكم، وذلك من خلال إبرازه الخصال التي يتميز بها الإمام علي وهي: مؤتمن، عظيم الأمانة، ناصح للرعية، يوفر لها فيأها ـ أي موازنتها بالتعبير الحديث ـ يترفع عن دنيويتها، لا يأكل أموالها، ولا يرتشي في أحكامها. هذه الحدود التعريفية، يعرضها أبو الأسود ليمتحن سلوك الوالي ابن عباس، فيرى أنه «أكل ما تحت يديه» من فيء البصرة وأموال الناس، فهو وفق هذه المعايير، "غير مؤتمن".

بل إن المثقف النقدي (أبا الأسود) لا يداري ولا يواري ولا يداجي، فيقول: للإمام علي: «ابن عمك»، ولم يقل له «واليك أو عاملك على البصرة». فهو بذلك يضمر نوعاً من المواجهة والتحدي للإمام ذاته، الذي ربما أراد له بهذا الإيحاء (ابن عمك) أن يشير عليه بعدم الانزلاق إلى ما أُخذ على عثمان بن عفان، من تقريب الأقارب ومحاباتهم، سيما وأن ثلاثة آخرين من أخوة عبد اللّه بن عباس يتولون عدة إمارات عدا إمارة البصرة: فأخوه عبيد اللّه بن عباس، كان والياً على البحرين وما يليها، واليمن ومخاليفها، والأخ الثالث، قثم بن العباس، كان والياً على الطائف ومكة، وعلى المدينة الأخ الرابع تمام بن العباس[1].

لا بد أن القارئ سيرى في وقفتنا عند أبي الأسود استطراداً يبعده عن السؤال المركزي الذي يؤطّر موضوع البحث وهو السؤال عن أمانة ابن عباس التي تخوّله كل هذا الحضور الفائق في الكتاب الإسلامي التراثي والمعاصر، حيث يرد اسمه في ١٧٧١ (ألف وسبعمائة وواحد وسبعين) موضعاً في كتب الحديث

= في مجموعها المعلومات ذاتها، الأمر الذي من شأنه أن يثير العجب من هذا الإعجاب الكبير الذي يكنه الشيخ د. البوطي لمكتبتنا الإسلامية في علم تراجم الرجال، ويثير الأسف للجهود الهائلة التي يبذلها العقل الفقهي بلا طائل في العنعنة والبحث عن درجة السند والإسناد ونسخ الأول عن الثاني، وهكذا دواليك، والمآل ليس سوى اختزال هذا العقل إلى مستوى حدود الذاكرة.

ولعل هذا ما يفسر لنا سر تردادهم لأقاويل بعضهم بعضاً، فهم يقضون العمر في تقليب آلاف الكتب، التي يمكن أن تختصر بكتاب واحد. وهم بعومهم فوق سطح هذا المحيط الهائل من الكلمات المتشابهة كتشابه ذرات ماء المحيط يكونون أشبه بالغريق الذي أجهدته مقاومة الأمواج، لا الغوّاص القادر على الوصول إلى اللآلئ، وذلك ما يفسّر ـ أيضاً ـ أنهم جميعاً يكتبون كتاباً واحداً، ويخطبون خطبة واحدة، منذ القرن الخامس الهجري، أي منذ انطفاء العقل في برزخ الإمام الغزالي، وحتى اليوم. القرص الليزري CD، **المكتبة الألفية للسُنّة النبوية**، مركز الأبحاث للحاسب الآلي، عمان ـ الأردن، ١٠٤٢هـ/ ١٩٩٩م.

(١) **تاريخ الطبري**، ج٣، ص ١٢٥ ـ ١٦٣.

والفقه، وتفسير القرآن[1].

لكن القارئ المتمعن لا بد أنه حدس برغبتنا الإيحائية له في أن يقوم بنوع من المقارنة بين مثقف الأمس (أبو الأسود) ومثقف اليوم (الدكتور البوطي) في الموقف من السلطة![2]

وعلى هذا، فإن علياً الذي كتب لابن عباس يُسائله، وسيجيبه (ابن عمه):

---

(١) القرص الليزري CD، **المكتبة الألفية للسُنّة النبوية**، م.س.

(٢) ومما يدعو للتوقف والملاحظة أن العقل الفقهي المشيخي لـ "سدنة هياكل الوهم" لا يستطيع أن يبارح مثنويته ذات الجذور المزدكية، وهي ثنائية إله **النور/ الظلام** التي تتفرّع عنها ويشتق منها سلسلة لا تنتهي من الثنائيات المطلقة للخير والشر، السماء والأرض، الله والعالم، الظلم والعدل، الماضي والحاضر... إلخ، وهو في ساحة السياسة لا يملك إلا أن يكون ثيوقراطياً جهادياً خارجياً يكفّر المجتمع والبشر من جهة، مؤسسين فلسفتهم على القول القرآني «ومن لم يحكم بما أمر الله فأولئك هم الفاسقون»، أو أن يكون موالياً لأجهزة تابعة للسلطان، يضفي المشروعية السماوية على الدناءات الأرضية للحكام، من خلال الإفتاء بحق السلطان على رعيته الإذلال والإهانة والرهق، مؤسسين فلسفتهم على تأويل سلطاني للقول القرآني «وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم».

فالشيخ البوطي يؤكد أن فسق الإمام، أو سلبه لأموال الناس، وتورطه في ظلمهم والجور عليهم، لا يبرر الخروج عليه، وهو يردد دائماً حديثاً نبوياً مشكوكاً بمعقوليته استناداً إلى قاعدة الانطلاق من معقولية النص لا من إسناده النقلي كما نذهب في منهجية كتابنا، وهذا الحديث هو الرد على حذيفة بن اليمان عندما تساءل كيف يصنع إذا بلغ زماناً كان قلب الحاكم فيه كقلب الشيطان في جثمان أنس على حد وصف النبي، فقال الرسول «تسمع وتطيع للأمير، وإنْ ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع». راجع كتاب الدكتور البوطي، **هذا والدي**، دمشق، دار الفكر، ط٣: ١٩٩٥، ص ١٣٩. وهو كتاب بهيج في طرائفه الميثولوجية، عن ضروب العجائب والشطح التي ترقى بأبيه إلى مستوى النبوة، حيث الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة. فشيخنا البوطي يرث الولاية عن أبيه «كابراً عن كابر» ـ راجع فصل «غرائب قبل الوفاة»، ولعله سيكون لنا عودة إلى هذا الكتاب!

ولعل أظهر مجلى لهذه المثنوية، هو في فتاوى علماء الأزهر تجاه كامب ديفيد، وفتاوى كل طرف من أطراف حرب الخليج الثانية، حتى تبلغ عند أحد الأطراف حد الإفتاء بمشروعية الخيانة الوطنية، وذلك بالتشريع لوجود القوات الأجنبية على الأراضي الإسلامية وفي ديار الإسلام!! بل والإفتاء بتحريم الشهادة عبر افتداء الوطن بالنفس، وذلك تحت ذريعة تحريم قتل النفس... إلخ!

وفي المآل ليس التقرّب من السلطان فحسب، بل التقرب من السلطان حتى ولو في خدمة الشيطان، شيطان إسرائيل وسياساتها العنصرية الاستيطانية ضد الشعب الفلسطيني الذي يُفترض أنه شعب عربي ومسلم!!

أما بعد فإن الذي بلغك باطل، وإني لما تحت يدي لضابط وحافظ، فلا تصدق الظنين، والسلام. فكتب إليه علي: أما بعد فأعلمني ما أخذت من الجزية ومن أين أخذت وفيما وضعت. فكتب إليه ابن عباس: أما بعد فقد فهمت تعظيمك مرزأة ما بلغك، إني رزأته من أهل هذه البلاد، فابعث إلى عملك من أحببت فإني ظاعن عنه، والسلام[1].

وكما هو معروف فالأمر لم يتوقف عند هذا الحد، حد الاتهام الذي قد يحتمل الريبة والشك بصحة دعوى أبي الأسود ومن ثم التساؤل حول ردة فعل عليّ الحاسمة والغاضبة، فالتاريخ يحدثنا عن استعداد ابن عباس لقتال رعيته وهو الذي يفترض أنه المؤتمن على فيئها، وأموالها، وأحكامها، وفق معايير أبي الأسود.

ماذا فعل ابن عباس؟ لقد أعلنها متحدياً، أن أموال البصرة هي أمواله وأموال بني قومه. فلقد استدعى أخواله من بني هلال بن عامر، فاجتمعت معه قيس كلها، ووضع الأموال أمامها قائلاً: «هذه أرزاقنا اجتمعت». فتبعه أهل البصرة فلحقوه بالطّفّ يريدون أخذ المال. تلك هي الصيغة التي يختارها ابن الأثير عن الطبري[2]. بينما الطبري يضيف رواية أخرى مفادها أن ابن عباس لم يبرح البصرة حتى قُتل علي عليه السلام، فشخص إلى الحسن، فشهد الصلح بينه وبين معاوية. لكن هذه الرواية، إذ تفترق في زمن الحدث، فإن الحدث كواقعة لا تغيّره الرواية الثانية التي تقرّ بحمله للمال. لكن هذه الرواية مع ذلك تضعّف، ويتمّ الإجماع على ما اختاره ابن الأثير في أن علياً قُتل وابن عباس في مكة، وأن الذي شهد بين الحسن ومعاوية هو عبيد الله بن عباس[3].

حتى الآن يجري الصراع والاستعداد للقتال على أساس رابطة الأرومة والنسب القبلي، بالضد تماماً من المعايير الأخلاقية التي وضعها أبو الأسود كصفات للحاكم الصالح، مستنداً إلى منظومة القيم التي يمثلها عليّ. فالرواية ستنتقل سردياً من خطاب الشخصية الفرد إلى خطاب القبيلة التي سيضيع الفرد ويتلاشى في صوتها وخطابها حتى ولو كان **حَبر الأمة ابن عباس**.

يقول لنا نص الرواية: فقالت قيس (أي قبيلة قيس): والله لا يوصل إليه وفينا عين تطرف! الآن سينهض الخطاب المضاد المفرد الذي يتحدث بصوت الأزد حيث يقول صبرة بن شيمان الحداني: يا معشر الأزد إن قيساً إخواننا

---

(١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، م.س، ج٣، ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٢) **المصدر السابق**، ص ٣٨٧.

(٣) **تاريخ الطبري**، ج٢، م.س، ص ٨٢.

وجيراننا وأعواننا على العدو، وإن الذي يصيبكم من هذا المال (مال البصرة المستولى عليه) لقليل وهم لكم خير من المال. فأطاعوه وانصرفوا، وانصرفت معهم بكر وعبد القيس وقاتلهم بنو تميم، فنهاهم الأحنف، فلم يسمعوا منه، فاعتزلهم وحجز الناس بينهم، ومضى ابن عباس إلى مكة(١).

لا شك في أن من يدقق في بنية هذه الواقعة التاريخية وعناصرها الحكائية، فإنه لن يجد فيها أي بعد ديني. وهو أمر في غاية الأهمية في سياق بحثنا، وذلك لتحري عمق هذا الوازع عند الراوي الأول للحديث والمفسّر الأول للقرآن، ومجلى ذلك يتضح من خلال:

ـ أن النص في متنه الحكائي، وبنيته السردية، وفضائه الدلالي، لا يحيل سوى ثلاث مرات على لفظ الجلالة "الله"، وهو يتأتى على مستوى نظام الخطاب في المستوى التكراري، أي مستوى المألوف الأسلوبي الحكائي الشفوي، مثل القسم بـ "الله" على لسان قيس، أو أن الله جعل علياً والياً راعياً ومؤتمناً، فليس فيها ما يحيل إلى المنظومة الدينية الإسلامية سوى إرفاقها بالصيغة الاصطلاحية «عز وجل أو رحمك الله»، لكنها اصطلاحية التداول اليومي، التي لا تحيل إلى مرجعية دينية يترتب عليها حكم شرعي.

ـ إن المعايير التي يضعها أبو الأسود لا تحيل إلى معايير أخلاقية دينية بل أخلاقية بشرية مدنية، بشرية عامة مرغوبة إنسانياً ما قبل الإسلام وما بعده، أي إسلامياً وجاهلياً، إسلامياً ومسيحياً ويهودياً، أي هي قيم إنسانية مبتغاة وليست خاصاً ثقافياً منتجاً إسلامياً، فهذه المعايير يمكن أن يُطالب بها أي حاكم للأمة ـ القبيلة ـ العشيرة... الخ.

ـ فالخطاب لا يشير ولو من بعيد إلى المتداول الراهن لمفهوم الحكم الإسلامي (ومن لم يحكم بأمر الله) إن كان بمعنى الحاكمية أو ولاية الفقيه. فرغم تلك المنزلة اللاهوتية الوازنة لعلي بن أبي طالب في التاريخ والوعي الإسلامي الشيعي والسُنّي، فإن الخطاب لا يتوجه إليه إلا بوصفه "والياً مؤتمناً"، بل ويخاطبه كمسؤول أمام الرعية، وأبو الأسود كقاضٍ يعطي لنفسه الحق في أن يتحدث باسم الناس في تقويم عليّ كوالٍ مختبر من رعاياه، برهن على أمانته: «بلوناك فوجدناك عظيم الأمانة».

ـ وخطاب عليّ إلى ابن عباس، وردّ الأخير عليه، هو خطاب سياسي

---

(١) ابن الأثير، **الكامل**، م.س، ص ٣٨٧؛ **تاريخ الطبري**، ج٢، ص ٨٢.

دنيوي لا يرشح عن أية أبعاد دينية تشفّ عن تلك الصورة الأسطورية التي تحوّل الصحابة إلى كائنات أثيرية تعيش في عالم ملائكي من الطهرانية والنقاء، مما يعزّز لدينا القناعة بصحة أطروحة علم الأديان المقارن التي عبَّر عنها ماكس ڤيبر، بأن القرن الأول في حياة الإسلام، هو قرن سياسي، وأن الأبعاد العقيدية والفقهية والكلامية هي من صنع التاريخ اللاحق.

ـ هذه الواقعة حدثت سنة ٤٠هـ، أي في سنة مقتل عليّ بن أبي طالب، وفي السنة التي كان فيها ابن عباس قد تجاوز الخمسين من عمره، أي اكتملت خصائصه ومميزاته الشخصية، بل وعطاءاتُه على مستوى التفسير والسُنّة وفقهه الرباني. بل ويمكن القول إنه عندما استولى على فيء البصرة كان في ذروة نضج منهجه العلمي، كما يحلو للدكتور البوطي أن يستخدم المنهج العلمي على علوم السلف "الميثية" القائمة على التداخل بين الله والعالم، بين الله والنصّ.

ـ فإذا كان ابن عباس بالضد من ابن عمه عليّ وفق محددات القاضي أبي الأسود التي هي ثمرة تجربة واختبار، فإننا بذلك نكون تجاه شخص غير مؤتمن «يأكل ما تحت يديه»، ولا ينصح الرعية ولا يوفر فيئها، ويدعو أخواله للتواطؤ معه على أكل فيء وأموال أهل البصرة».

فهل يمكن لمن كانت هذه سيرته أن يؤتمن على عقل الأمة وضميرها وروحها ووجدانها الإسلامي؟ قد يقول قائل مغرض إن قيم الزمن البدوي القائمة على الغزو، حيث السلب والنهب والسبي، وعلى مبدأ الغنيمة بغض النظر عن مبدأ الأمانة والوفاء بالعهد، هي التي كانت سائدة، ولم تكن تدعو للاستغراب بوصفها جزءاً لا يتجزأ من قيم الجزيرة العربية التي لم يتوغل الإسلام بعدها في النفوس، كما يذهب المستشرقون عندما يقومون باسم الدفاع عن السلوك النبوي، وتنزيهه عن الزلل، باتهام مجتمع الجزيرة اتهامات جائرة، وذلك ما يفعله مونتغمري وات في كتابه **محمد في المدينة**، على سبيل المثال.

في حين أن مبدأ الأمانة كان من أهمّ المبادئ الأخلاقية في المنظومة القيمية للجزيرة العربية قبل الإسلام، حتمتها ظروفهم المعاشية الاقتصادية والاجتماعية، حيث كانت تجارتهم تُناط بمجموعة من التجّار لا يضمنها لهم في ذلك الزمن سوى الأمانة. وبسبب خطورة هذه الخصيصة الأخلاقية، فقد غدت سمة سامية للمدح والتقريظ والمباهاة والاعتزاز؛ ولهذه الدواعي كان الاعتزاز بتلقيب محمد منذ طفولته بـ "الأمين".

ولعل أبلغ دلالة على أهمية قيم الأمانة في مجتمع الجزيرة، تقرأها في

واقعة إسلام أبي العاص بن الربيع، وهو زوج زينب بنت النبي، حيث يروي لنا الطبري: «كان الإسلام قد فرّق بين زينب بنت رسول الله حين أسلمت وبين أبي العاص بن الربيع، إلاّ أن رسول الله ﷺ كان لا يقدر على أن يفرق بينهما، فأقامت معه على إسلامها، وهو على شركه.. فأصيب في الأسارى يوم بدر»(١). ويضيف ابن الأثير في الواقعة عينها: «ففك أسره، بعد أن رفض آسروه أخذ القلادة التي أرسلتها زوجته زينب، بعد إيحاء من أبيها (النبي) بعد أن رق لها رقة شديدة، وقال: إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا عليها الذي لها فافعلوا، فأطلقوا لها أسيرها وردوا القلادة»(٢).

وقد أخذ عليه الرسول أن يرسل زينب إليه في المدينة، ففعل، حتى كان أبو العاص قبيل الفتح قد خرج تاجراً إلى الشام بأمواله وأموال رجال من قريش، فلما عاد لقته سرية لرسول الله ﷺ، فأخذوا ما معه وهرب منهم، مستجيراً بزوجته (زينب) التي أجارته، فقبل الرسول إجارته، وخيّر (النبي) السرية التي أصابته إنْ شاءت أن تردّ له ماله، أو تحتفظ به لأنه فيء أفاءه الله عليهم وأنهم أحقّ به، فاختاروا أن يردّوا عليه ماله، فعاد إلى مكة فردّ على الناس مالهم، وقال لهم: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، والله ما منعني من الإسلام عنده إلا تخوف أن تظنوا أني لربما أردت أكل أموالكم. ثم خرج فقدم النبي ﷺ، فرد عليه أهله بالنكاح الأول، وقيل بنكاح جديد(٣).

وفي رواية أخرى لأبي عبيدة «أن أبا العاص لما قدم من الشام ومعه أموال المشركين قيل له: هل لك أن تسلم وتأخذ هذه الأموال، فإنها أموال المشركين. فقال: بئس ما أبدأ به إسلامي، أن أخون أمانتي»(٤).

إن أبا العاص بن الربيع يمثّل متوسط السائد من القيم، لأن حضوره في تاريخ الدعوة هو حضور متوسط، يتأتى بشكل أساسي من كونه زوجاً لزينب بنت النبي، ومع ذلك تأبى عليه قيم الأخلاق الفروسية للمجتمع المديني القرشي الأرستقراطي، المجتمع المكي التجاري، المركز الرئيسي الجاذب لمنظومة القيم، إلا أن يعيد الأموال لأصحابها، ضارباً بعرض الحائط التفسير العقائدي الديني

(١) **تاريخ الطبري**، م.س، ج٢، ص ٢٩١.
(٢) **الكامل لابن الأثير**، م.س، ج٢، ص ١٣٤.
(٣) **المصدر السابق**، ص ١٣٥.
(٤) السهيلي، **سيرة ابن هاشم** (الروض الآنف في تفسير السيرة النبوية لابن هاشم)، ضبط طه عبد الرؤوف، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٨، ج٣، ص ١٣١. نقلاً عن: د. سيد محمود القمني، **حروب دولة الرسول**، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٣، ص ٧٥.

العملي (البرغماتي) بأن الأموال أموال المشركين، وأنه يمكن اعتبارها فيئاً أفاءه الله له، وهو أولى به!

كيف يمكن مُقارنة هذا الموقف لواحد من متوسطي الناس، بموقف صحابي جليل هو بموقع ابن عباس بالنسبة للدعوة الإسلامية، إذ هو لا يأكل أموال المشركين كما بُرر لأبي العاص، بل أموال المؤمنين الذين اختاروه والياً مؤتمناً على مالهم، وفيئهم، ودنياهم، وأحكامهم؟ كيف يمكن لهذا الموقف القبلي الأرستقراطي النبيل الذي يرفض أن يبدأ إسلامه بخيانة أمانته أن ينظر إلى مواقف ابن عباس؟ وماذا يمكن أن يقول في هذا السياق تجاه «أفْقَهُ من مات ومن عاش»[1]، على حد تعبير معاوية بن أبي سفيان وهو يثني عليه بعد وفاته، وبعد أن التحق ببطانته السلطانية منقلباً على كل تاريخه المؤيد لابن عمه عليّ. هل يمكن لمن أتى هذه الأفعال على مستوى سوء أمانة اليد، أن يكون «رباني هذه الأمة» كما تروي لنا كتب السير على لسان ابن عمه محمد ابن الحنفية؟[2]

ماذا يقول علم تراجم الرجال، وفن الجرح والتعديل إزاء هذه الوقائع، هل نؤوّلها على طريقة الشيخ البوطي، فنبرّر لابن عباس أفعاله تلك انطلاقاً من حقوقه كأمير نشرِّع له حتى أخذ أموال الناس، انطلاقاً من تأسيسه (البوطي) لعلاقة المثقف بالسلطة، من خلال الحديث الشريف الذي أشرنا إليه، وهو قول النبي لحذيفة بن اليمان: «تسمع وتطيع للأمير، وإنْ ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمعْ وأطعْ»[3]، بل واستجابة لضغوط اللحظة الراهنة ومتطلباتها وحاجاتها السياسية، بل وقيمها وثقافتها وأخلاقها التي يشرِّع ويفتي لها الفقيه البوطي، ليكافأ بالعطاءات والمراكز، بل وليُكرَّس بمثابته الفقيه السلطاني الأول... إلخ.

لكن من حُسن حظ التراث العربي والإسلامي أنه كان يعرف، إلى جانب فقهاء ووعّاظ السلاطين، رجالاً عدولاً ثقاة يستشعرون عظمة المعرفة في دواخلهم مما تصغر في عيونهم كل مظاهر أبهة وقوة وسطوة السلطة، فيرفضون (بحسب أحمد أمين في **ضحى الإسلام**، ج٢، ص ١١٧) رواية حديث من اتصلوا بالولاة، ودخلوا في أمر السلطان مهما كان صدقهم وضبطهم. فكيف إذا كان الأمر كحال ابن عباس وسيرته السالفة الذكر، بل وكما سنرى سيرته في صلته

(١) **البداية والنهاية** لابن كثير، ٨/ ٣٠٠ ـ ٣٠١.
(٢) **سير أعلام النبلاء**، م.س، ٣/ ٢٤١.
(٣) البوطي، **هذا والدي**، م.س، ص ١٣٩.

وعلاقته بمعاوية لاحقاً حيث سيتبدى إلى جاب أبي هريرة بوصفهما معبِّرين عن المثل الأعلى "المؤمثل" لصورة الفقيه السلطاني **الأب** للفقهاء الأحفاد المعاصرين كالبوطي وإضرابه من فقهاء السلطة اليوم!!

عبد اللَّه بن عباس وصلته بالنبي ودعائه له بالحكمة والتفقّه والتأويل

إذا ضربنا صفحاً عن الرأي القائل بأن ابن عباس لم يعرف النبي، ولا اجتمع به قبل الفتح، إذ كان يقيم في مكة مع أبيه الذي لم يهاجر مع من هاجر إلى المدينة، حتى بعد الفتح، وأنه عندما عاد النبي إلى المدينة بقي ابن عباس مع أبيه في مكة، وهو ابن ثمان(١).. نقول: إذا تجاهلنا هذه الرواية، وذهبنا مع الرأي السائد القائل بصلته بالنبي ومعرفته به والرواية عنه، فإننا سنجد عجباً، حيث أن كل أحاديثه التي يرويها عن النبي يوظّفها في إظهار مواهبه وعبقريته وجلال قدره، حتى يبلغ حد الزعم أنه رأى جبريل مرتين!

هناك عدد من الأحاديث يرويها ابن عباس عن النبي مباشرة، وكلها تتناول وبصيغ متعددة ومتنوعة، دعاء النبي له «أن يزيده علماً وفقهاً»(٢): عندما يأبى أن يصلي إلى جانب الرسول تقديراً وإجلالاً، وعندما: كان النبي في بيت الخلاء، يضع له وضوءه، فعندما تساءل النبي: من وضع هذا؟ فأخبر فقال: «اللهم فقّهه في الدين»(٣)، وفي رواية أخرى لابن كثير هناك زيادة «وعلّمه التأويل». وفي رواية أخرى عن مولاه عكرمة تتحدث عن ضم النبي له وقوله: «اللّهم علّمه الكتاب»(٤).

ويحدثنا طاووس عن ابن عباس أيضاً قال: دعا لي رسول الله ﷺ فمسح على ناصيتي، وقال: «اللهم علّمه الحكمة وتأويل الكتاب»(٥).

وفي هذا السياق يُروى عن ابن عمر أنه خاطب ابن عباس ليقول له إنه رأى

---

(١) راجع: د. محمد شحرور، **الدولة والمجتمع**، م.س، ص ٢٧.

(٢) رواه الإمام أحمد. انظر: **البداية والنهاية**، ٨/٢٩٦. نقلاً عن: كتاب **عبد اللَّه بن عباس**، م.س، ص ٤٤.

(٣) **صحيح البخاري**، ١/٤٥، ورواه الإمام أحمد. انظر: **البداية والنهاية**، ٨/٢٩٧؛ **سير أعلام النبلاء**، ٣/٢٢٥. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٤٤.

(٤) **صحيح البخاري**، ١/٢٧ و٨/١٣٨. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٤٤.

(٥) **فتح الباري**، ١/١٣٥. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٤٥.

رسول الله يدعوه يوماً ويمسح رأسه، وهناك زيادة في **البداية والنهاية** تضيف: «وتفل في فيه، وقال: اللّهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل»[١]. ويضاف في هذا السياق رواية أخرى لعبد اللّه بن عمر أن رسول الله دعا لابن عباس فقال: «اللهم بارك فيه وانشر منه»[٢]. تلك هي الأحاديث المستقصاة عن دعاء النبي له بالحكمة والفقه، رغم أن الدارقطني يروي له حديثاً آخر على لسانه، حيث يقول: «رأيت جبريل مرتين، ودعا لي رسول الله بالحكمة مرتين»[٣].

إن ما يلفت الانتباه أن مجموع الوقائع والحوادث التي استدعت دعاء النبي، هي وقائع عادية، بسيطة، يمكن أن يُقدم عليها أي فتى صغير تجاه أي رجل كبير خجلاً واستحياء وتهذيباً (حمل الماء للوضوء). ولن نشير إلى بيت الخلاء تأدباً نحو النبي، الذي كان يفترض بابن عباس، إنْ كان هذا الحديث يُورد كتعبير عن أدبه، أن يتجنّب ذكر "بيت الخلاء" تعظيماً وإجلالاً. بل إن الأغرب أن كتب مناهج العلم العربي وعلم تراجم الرجال، التي يدعونا د. البوطي إلى النظر إليها بما أنها هي الأكثر تفوقاً في تاريخ الفكر الإنساني، تتواتر هذه الأحاديث إسناداً وعنعنة، نقلاً وتكراراً دون أن تتوقف عند مثل هذه الوقائع الجزئية الصغيرة، بوصفها غير مناسبة لسيرة العظماء، فكيف إذا كان الحديث عن نبي كمحمد؟ رغم أن حذفها، أو الإشارة إلى أن حضورها نافل لا يؤثر على معنى الواقعة أو مغزاها التفسيري والتأويلي والدلالي.

نقول: هل إحضار ماء الوضوء للرسول من قبل ابن عباس يستدعي ذكاء وموهبة عالية تدفع بالنبي لهذا الدعاء؟ وهل تراجعه كطفل من جانب النبي لكي

---

(١) **المصدر نفسه**.

(٢) **صفو الصفوة**. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٤٥.

(٣) نحن نعتمد كتاب الدكتور مصطفى سعيد الخن عن ابن عباس، المحال إليه كمرجع مراراً، انطلاقاً من أن الباحث الكريم لا بد أنه قام بعملية استقصاء للروايات المتعلقة بهذا الجانب أو ذاك من سيرة الصحابي الجليل ابن عباس، باعتبار أن الباحث قد خصه بكتاب يتناول فيه كل جوانب حياته الشخصية العلمية والعملية وأخباره ومواقفه السياسية، وذلك من موقع الباحث الناقل، الجامع، الذي يعتمد الإسناد والعنعنة، والتسليم الكامل بصحة تواتر مقول القول الذي لا يقول جديداً، ولا يستثير قلقاً علمياً أو سؤولاً معرفياً، حول الماضي الباهر للأجداد. وعلى هذا فهو ينتظم في السلسلة المنهجية ذاتها لسدنة هياكل الوهم، حيث هيمنة العقل الفقهي المشيخي المطمئن لكل إجابات الماضي، فهو بذلك يوفر على الباحث المستقصي ـ مشكوراً ـ جهد البحث عن الأسانيد. راجع عرض الدكتور الخن لرواية الدارقطني في الكتاب نفسه، ص ٤٧، إذ هو يروي هذا الحديث بدون أي تساؤل حول ممكنات مشاركة البشر العاديين كابن عباس للأنبياء في المشاهدة العيانية لكائنات عالم الغيب (جبريل مثلاً).

لا يحاذيه خجلاً ينطوي على ألمعية وعبقرية تستحث النبي على مثل هذه الأدعية الخاصة به؟ ألا يدعونا للتساؤل ذلك النزوع للتنويه بالذات، والإعجاب بالنفس، وإعطاء ابن عباس نفسه موقعاً يختص به الأنبياء وحدهم، وهو الاتصال بالملأ الأعلى، ليتحدث عن أنه رأى جبريل مرتين؟ نقول: ألا يدعونا كل ذلك للتساؤل عن مدى صلاح ابن عباس لأن يكون ثقة، عدلاً، في رواية الحديث؟

ويبدو أن كتّاب التراجم والسير وواضعي التاريخ بما يتناسب مع نفوذ ومقام الشخصية المترجم لها، لم يكونوا في وضع من يغب عن ذهنه أن ابن عباس رجل دولة أيضاً، وهو من القلة الجامعة بين المعرفة والسلطة في التاريخ الإسلامي. نقول يبدو أن وضّاع سيرة ابن عباس قد تنبهوا لعدم حيادية روايته لدعاء النبي له، فنسبوا بعض الروايات لرجل ثقة، يتمتع بنزاهة واستقامة شديدة على نفسه والآخرين كأبيه، هو عبد اللّه بن عمر بن الخطاب، وذلك للرد على التساؤل حول حيادية وموضوعية ونزاهة ابن عباس وهو يوظف أحاديث إعجاب النبي به، وتقديره الخاص له!

إن طرحنا لهذه الأسئلة حول خيانة الأمانة، وتكريم النفس، والإعلاء من شأنها والتنويه بالذات، وادعاء معرفة جبريل، لا يعني إطلاقاً أننا لا نحمل إعجاباً استثنائياً بهذا الصحابي الذي يمكن اعتباره مؤسّس الميثولوجيا العربية والإسلامية، وسيكون الحديث عن ذلك في سياق آخر.

افتئات ابن عباس على عمر بن الخطاب

إن المتصفّح لكل كتب السيرة النبوية، وكتب التراجم والتاريخ، سيواجه بتلك الحكاية التي يتواترها الجميع بعضاً عن بعض نقلاً عن ابن عباس، وهي حكاية النزع الأخير للرسول والاختلاف بحضرته ما قبل الموت، وحكاية وقع نبأ وفاة النبي على عمر، حيث في كلتا الحالتين يكون عمر بن الخطاب هو البطل المضاد في الحكاية. ففي الحكاية يلعب عمر دور الشرير المتمرد على إرادة النبي - بحسب ابن عباس - وذلك عندما أراد النبي أن يكتب كتاباً لن يضلّ المسلمون بعده، فاعترض عمر متهماً النبي بأنه قد هجر، وأنه «حسبنا كتاب الله». فخرج ابن عباس يقول: «إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين كتاب الله»[1].

لا بد أن القارئ سيأخذه العجب عندما يفكّر أن من يعلق على موقف

---

(١) **صحيح البخاري**، ١/٣٧، ٥/١٣٧. وانظر أيضاً: **صحيح مسلم**، ٥/٧٧٦. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٥.

عمر بن الخطاب هذا، فتى في الثالثة عشرة من عمره، بحسب الروايات التي تقول بأنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات، أو عشر سنوات بحسب القائلين بولادته عام الهجرة، أو ثماني سنوات... إلخ.

لنتصوّر فتى صبياً في هذا العمر - هذا إنْ صحّ أن ابن عباس التقى النبيّ - يملك من الحكمة الإنسانية والنضج العقلي والخبرة السياسية أن يفتي في موقفٍ يتصل بأهم شخصيتين في التاريخ الإسلامي، وهما النبي وعمر بن الخطاب، وأن يستشرف المصيبة والرزية التي ستحل بالأمة بسبب موقف عمر!

لا شك في أن هذا المدخل لمقاربة هذه الحكاية سيفتح الباب واسعاً أمام الشكّ بصحتها إجمالاً، بل والشك بكل هذه المكتبة الإسلامية التي تنقل عن بعضها بعضاً من دون عرض الوقائع على أنوار العقل للمُساءلة والتثبّت من الأصول، فلا قيست بأشباهها، ولا سبرت بمعيار الحكمة والركون إلى طبائع الكائنات على حد تعبير ابن خلدون.

تقول الرواية على لسان ابن عباس إنه لما اشتدّ بالنبي ﷺ وجعه قال: إئتوني بكتاب. أكتب لكم كتاباً «لا تضلوا بعده»، وفي رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس، تُستبدل "لا" النافية بـ "لن" للتشديد على النفي والإيحاء التأكيدي على الاستقبال، وتنتهي بإطلاق النفي في استخدام كلمة "أبداً" حيث تغدو الجملة «لن تضلوا بعده أبداً».

إن معقولية الإسلام في الصورة التي آلت إلينا حتى اليوم هي الصورة المؤسَّسة على مرجعية القرآن والسُنّة، لكن ابن عباس يهمس في آذاننا أن هناك سراً مكنوناً ظل حبيساً في صدر النبي، ولو أنه أفاض به في كتاب، لما ضل المسلمون أبداً. إن غواية القص وفتنة السرد تمارس سحراً تخييلياً على لاوعي القارئ، الذي سيتحسر أسفاً على ضياع السر، والذي لا بد له أن يندِّد - في السرّ على الأقل - بموقف عمر الذي يتبدّى للوهلة الأولى عن صلف وعناد واعتداد بالنفس يبلغ حد تجاوز النبي ذاته، بل والتجرؤ عليه ليقول: «حسبنا كتاب الله»، بل حتى درجة الاستخفاف، إذ يعتبر أن النبي قد "هجر"، أي هذى هذياناً. وعلى هذا فإنّ طلب النبي أن يكتب كتاباً لا ضلالة بعده ليس إلا هذياناً، بالنسبة إلى عمر، الذي يرفض ببداهة عقله المستقل أن يقبل بكتاب يكتبه النبي في لحظة احتضار يكون فيه الخلاص والحقيقية التي لا ضلال بعدها! رغم أن النبي خلَّف إلى جانب كتاب الله سُنّته الضخمة التي تشكل آلاف الكتب من النوع الذي كان يمكن أن يكتبه

في لحظة النزع الأخير!

هذه الصورة التي تنطوي على الصلف والثقة والسلطة التي تتيح لعمر بن الخطاب أن يحول دون النبي وكتابة الكتاب، ستعقبها صورة تتناقض تماماً معها، هي صورة ابن الخطاب التي تتبدى في صورة الرجل الساذج الأحمق بعد وفاة النبي، إذ لا يصدق أن النبي قد مات بحسب رواية ابن عباس، حتى ينبّهه أبو بكر إلى حقيقة أن محمداً يموت ككل البشر، والله هو الحيّ الذي لا يموت؛ فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله تعالى حيّ لا يموت. ويتلو أبو بكر آية يفاجئ بها الناس: «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل فإنْ مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم..». فيضيف ابن عباس قائلاً: والله لكأن الناس لم يعلموا أن الله أنزل هذه الآية حتى تلاها أبو بكر، وكان عمر بن الخطاب من المذهولين حتى ارتعدت فرائصه فقال: «والله ما هو إلاّ أن سمعت أبا بكر تلاها فعقرتُ حتى ما تقلّني رجلاي، وحتى أهويت إلى الأرض، وعرفت حين سمعته تلاها أن رسول الله ﷺ قد مات»[(١)].

هل يكفينا صحّة الإسناد لكي نصدّق هذه الرواية؟ فنلغي العقل تسليماً وارتهاناً لأوهام منهج البحث العلمي الذي يدعونا إليه العقل الفقهي "المشيخي" للبوطي؟

علينا أن نصدّق هذه الترّهات عن أهمّ عقل راشدي في اتخاذ العقل والرأي مرجعاً، حتى ولو اصطدم بالنصوص (كحكم قطع يد السارق ـ ورفضه إعطاء المؤلّفة قلوبهم العطايا ـ بل وقبوله طلب الأنصار بتولية من هو أقدم سنّاً من أسامة بن زيد الذي استعمله الرسول كقائد للجيش المتوجّه إلى الشام. فوثب أبو بكر، وكان جالساً، وأخذ بلحية عمر بن الخطاب وقال: «ثكلتك أمك يا ابن الخطاب! استعمله رسول الله، ﷺ، وتأمرني أن أعزله؟».. إلخ[(٢)]!

علينا أن نصدق رواية أن عمراً الذي كان قبل ساعات يرفض أن يكتب النبي كتاباً لأنه يحتضر ويهذي، ثم يموت النبي فلا يصدق أن النبي قد مات!!

علينا أن نصدّق هذه الترهات لحبر الأمة ـ طبعاً بغض النظر عن جماليات السرد ـ مع كل ما لعمر من مكانة خاصة في تاريخ الدعوة تصل حد أن القرآن يصوّب رأياً وموقفاً للنبي بما ينسجم ويتفق مع موقف ورأي عمر، وذلك عندما

---

(١) **حياة الصحابة**، ٢/ ٦٠٤. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٥٢.

(٢) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، م.س، ج٢، ص ٣٣٥.

ينهي القرآن النبي أن يصلّي على أحد من المنافقين، استجابه لرأي عمر، الذي كان سبب نزول آية «ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون»!

في **تفسير القرآن العظيم**، يحدّثنا ابن كثير عن سبب نزول هذه الآية من سورة التوبة، يقول: حدّثنا عبيد اللّه بن إسماعيل عن أبي أسامة بن عبيد اللّه عن نافع بن عمر قال: لما توفي عبد اللّه بن أبي جاء ابنه عبد اللّه إلى رسول الله ﷺ، فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه، فأعطاه ثم سأله أن يصلّي عليه، فقام رسول الله ﷺ ليصلّي عليه، فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك أن تصلي عليه؟ فقال رسول الله ﷺ: إنما خيرني الله، فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إنْ تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، والرسول بذلك يشير إلى آية سابقة، مفسّراً موقفه بأنه (سأزيده السبعين) استغفاراً، قال عمر: إنه منافق، فما كان إلاّ يسيراً حتى نزلت هاتان الآيتان من براءة «ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً»[1]. وهكذا ينتصر القرآن لرأي عمر على رأي النبي. ومع ذلك فإن ابن عباس يصوّر لنا هذا الرجل ـ الذي ينتصر له الوحي ـ على هذه الدرجة من الحمق والطيش، حيث لا يصدق أن النبي قد مات، ولا يعرف أن محمداً بشر يموت كما يموت كل البشر.

لا شك في أن راويتنا المبدع ابن عباس خانته قدرته التخييلية في رسم سيماء الشخصية، ليُظهره بهذا التناقض، جباراً حاسماً قاطعاً في رفض قبول "هذيان" احتضار ما قبل الموت هذا من جهة، ومن جهة أخرى خواراً متهافتاً لا يصدق وفاة النبي بعد مماته في الآن ذاته!

لا يمكن للباحث أن يلتمس سبباً لهذه القراءة المغرضة لابن عباس سوى ضغط العوامل السياسية الهاشمية على وعيه وانحيازه إلى فكرة الوصية، التي حال عمر بن الخطاب دون كتابتها من قِبَلِ النبي. كما يريد الإيحاء من خلال صيغة التحسر والأسف (يوم الخميس وما يوم الخميس)، وكأنه يومئ إلى أن الكتاب الذي كان يمكن أن يكتبه النبي هو في صالح أبيه العباس أو ابن عمه علي بن أبي طالب. ومما يعزّز استنباطنا لهذه الدلالة السياسية، رواية أخرى لابن عباس نفسه حول الواقعة ذاتها، حيث يطلب العباس نفسه من علي أن يذهب إلى النبي ليعرف من سيخلفه، أو على الأقل ليوصي بأهله وأقربائه خيراً.

---

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص ٣٢٧.

وتلك هي الرواية: «حدّثنا أحمد بن عبد الرحمن بن وهب، قال: حدثني عمي عبد اللّه بن وهب، قال: أخبرني يونس عن الزهري، قال: أخبرني عبد اللّه بن كعب بن مالك أن ابن عباس أخبره أن عليّ بن أبي طالب خرج من عند رسول الله ﷺ في وجعه الذي توفي فيه فقال الناس يا أبا حسن كيف أصبح رسول الله، قال: أصبح بارئاً، فأخذ بيده عباس بن عبد المطلب، فقال: أرى رسول الله سيتوفى في وجعه هذا، وإني لأعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت، فاذهب إلى رسول الله، فسله فيمن يكون هذا الأمر، فإن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا أمر به فأوصى بنا، قال عليّ: والله لئن سألناها رسول الله فمنعناها، لا يعطيناها الناس أبداً، لا أسألها رسول الله أبداً»[١].

إذن يمكن قراءة الوظيفة المضمرة للدافع السياسي في صيغة أن غطرسة عمر وصلفه وفظاظته، بل والإيحاء بتجروئه على النبي، هي التي حالت دون كتابة الوصية، وهي التي وضعت علياً أمام هذا الموقف الحرج في أن يسأل النبي لمن الأمر بعده!

إن هذا ليس تأويلاً، أو تأولاً، بل هو واقعة تاريخية شهيرة وهي أن بني هاشم وعلياً والزبير بقوا ستة أشهر لم يبايعوا أبا بكر حتى ماتت فاطمة، رضي الله عنها فبايعوه[٢].

ولعلّ هذا الدور الذي يلعبه عمر في الحكاية، بوصفه البطل المضاد لأحلام بني عبد المطلب (علي بن أبي طالب وعمه العباس وابنه عبد اللّه بن العباس) في الاستخلاف، دفعت بابن عباس إلى هذا الهجاء المضمر لعمر إذ يومئ موحياً ببعض الصفات (الغطرسة ـ الفظاظة ـ العنجهية ـ بل والتجرؤ على النبي في رفضه كتابه من جهة، والحمق والسذاجة في عدم تصديقه وفاة النبي من جهة أخرى!)، ولاحقاً سيقولها صراحة حين زعم أن النبي وصم عمر بالفظاظة.

وهكذا، عندما يُشرِّع العقل أسئلته في وجه النصّ، فيُسائله ويُداوره ويستبطنه وفق مناهج التأويل المعاصرة لنظام الخطاب، يساقط النقل ومنطق اعتماده الإسناد والعنعنة، ليبقى فن الجرح والتعديل هو المنهج الإسلامي الوحيد الذي يستحق أن يحتفظ بقيمته المنهجية المعاصرة. أي أن قيمته تكمن في ذاته وليس في النتائج التي وصل إليها، فلكل عصر حقّه في ممارسة الجرح والتعديل تجاه العصور السابقة. فكما مارس الأقدمون هذا الفن، فهو حقّ لنا في استخدامه

(١) **تاريخ الطبري**، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٢) **الكامل لابن الأثير**، م.س، ج٢، ص ٣٣١.

نحو الأقدمين ذاتهم، لنعرف تراجم الرجال وفق أسئلة كل عصر وحاجته لإجابات هذا الرجل أو ذاك. فعبقرية البخاري ـ كما أشرنا ـ لا تكمن في موسوعته عن الحديث الشريف، بل تكمن في مُساءلته المنهجية وفق ممكنات عصره في البحث والجرح والتعديل، وأسلوب دراسة تراجم الرجال؛ وعبقريتنا كمعاصرين لا تكمن في حفاظنا على إرث البخاري، بل في مساءلتنا لإرثه ذاته وفق منهجيته التي تحمل قابلية أن تكون معاصرة.

ولهذا فنحن نستخدم منهج الجرح والتعديل ذاته في دراستنا لترجمة أبي هريرة وابن عباس. على اعتبار هذا العلم هو العلم الوحيد القادر على الاندراج في عقل عصرنا، ومناهج تفكيره القائمة على أنه ليس ثمة حقيقة نهائية مُعطاة إلى الأبد، بل الحقيقة تكمن في الصيرورة. فما يبدو لنا حقيقياً اليوم، قد يغدو غداً باطل الأباطيل.

ومن وجوه افتئات ابن عباس على عمر بن الخطاب تحدّيه لمهابته التي تتفق كل الروايات والأخبار حول حقيقة هذه المهابة بما في ذلك إقرار النبي ذاته بها، حيث كان من الممكن لمغنية أن تنشد وتغني أمام النبي، حتى إذا حضر عمر فإنها تهرب من المجلس، فيفسّر النبي موقفها مبتسماً، بأن شيطانها هزمه رحمن عمر.

هذه المهابة التي تميّز ابن الخطاب، يدّعي ابن عباس أنه تحدّاها بوصمه إياه بالفظاظة وذلك بقوله له: «إن بعض الناس كاد أن يحيد هذا الأمر عنك. قال عمر: وما ذاك؟ قال: يزعمون أنك فظّ. قال عمر: الحمد لله الذي ملأ قلبي لهم رحماً، وملأ قلوبهم لي رعباً»[1].

بل إنه يضع نفسه من عمر بن الخطاب بموقع الواعظ والمبشّر والمنذر بل والشاهد عليه يوم القيامة، وذلك يوم طعنه، فتارة يقول له: أبشر يا أمير المؤمنين فإن الله قد مصَّر بك الأمصار، ودفع بك النفاق، وأفشى بك الرزق، وتارة يكون تبشيره له بسبب صحبته للرسول ولأبي بكر، وصحبة صحبته وهو يفارقهم وهم عنه راضون.

وبسبب فرح الفاروق عمر بتزكية ابن عباس ووعظه فإنه يدعوهم ليجلسوه، فلما جلس قال لابن عباس: «أعد عليّ كلامك، فلما أعاد عليه قال: أتشهد بذلك يوم تلقاه؟ وقال ابن عباس رضي الله عنهما: نعم، قال: فرح عمر رضي الله عنه بذلك وأعجبه»[2].

---

(١) **حياة الصحابة**، ٢/ ١٤٥. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٦٢.

(٢) **المصدر السابق**، ٢/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

يبدو ابن عباس في مجموع هذه الحكايات وكأنه الشخصية الرئيسية، أي الفاعل الأول، وابن الخطاب ليس إلاّ موضوعاً لفاعلية ابن عباس. فهو موضوع يقع عليه الفعل فيستجيب لفاعليته المؤثِّرة، ومن ثم الإفضاء إلى المتلقي بمغزى الحكاية التي يكون فيها ابن عباس عين الحكمة وموئل الصواب، الذي يتعلّم منه ابن الخطاب ويخفّف من جزعه، ويستبشر خيراً بما يبشّره به. وهو يمنح لنفسه حداً من الجرأة، حداً يلومه معه، بل ويؤنّبه ويوبّخه لجهله بسُنّة النبي كما يروي لنا البيهقي عن ابن عباس: «أن يرفأ حاجب عمر دعا عثمان بن عفان وابن عباس إلى الخليفة عمر، فدخلوا عليه فكان بيديه صُبر من المال، فقال عمر: إنّي نظرت إلى أهل المدينة فوجدتكما من أكثر أهلها عشيرة، فخذا هذا المال فاقتسماه فما كان من فضل فردّا، فأما عثمان فحثا، وأما أنا - أي ابن عباس - فجثوت لركبتي وقلت: وإنْ كان نقصاناً رددت علينا؟ فقال عمر: شنشنة من أخشن، أما كان هذا عند الله إذ محمد ﷺ وأصحابه يأكلون القدّ؟ فقلت: بلى والله، لقد كان هذا عند الله ومحمد حيّ، ولو فتح عليه لصنع فيه غير الذي تصنع، فغضب عمر وقال: إذن صُنَعَ ماذا؟ قلت: إذاً لأكل ولأطعمنا، فنشج عمر حتى اختلفت أضلاعه ثم قال: وددت أني خرجت منها كفافاً لا لي ولا عليّ»(١).

لنلاحظ العناصر التالية التي يفضي إليها منطوق خطاب ابن عباس:

١ - عطاء عمر لعثمان بن عفان رغم ثرائه الفاحش المعروف، وابن عباس المعروف عنه ثراؤه أيضاً وذلك لأنهما أكثر أهل المدينة عشرةً، بما يتناقض عما عُرف عن الفاروق عمر من التنزّه عن تقريبه وتفضيله العشيرة، بل والشدّة ليس على نفسه، بل وعلى أبنائه في الأعطيات؛ ولعلّ رفضه العطاء للمؤلّفة قلوبهم موقف أشهر من أن يُعرض في هذا السياق، إذ إن هذا الموقف سيشكّل سابقة تشريعية في تاريخ الفقه الإسلامي، حيث اجتهاد عمر يُقدِّم على النص، الذي ينص على حقوق المؤلّفة قلوبهم.

٢ - قول عمر لابن عباس إنه شنشنة من أخشن، أي حجر من جبل. وأصل الشنشنة السجية والطبيعة، وقصد عمر بهذا القول تشبيهه بأبيه العباس في شهامته ورأيه وجُرأته على القول.

لو تأملنا هذا القول وفق صريح المعقول لا صحيح المنقول أو عدم صحته، كما كان يأمل ابن تيمية أن يجمع بينهما (في صيغة عنوان كتابه **موافقة**

---

(١) المصدر نفسه، ٢/ ٤٨٥.

صحيح المنقول لصريح المعقول)، لرشح المغزى الدلالي الباطني لظاهر القول عن رغبة ابن عباس في أن يعطي أبيه مقاماً محموداً على لسان ابن الخطاب، بأنه امتداد لأبيه في الشجاعة والرأي والشهامة. في حين أن الوقائع التاريخية في مظّانها الأولى تحدّثنا عن العباس بما يخالف رأي عمر الذي يخترعه ابن عباس على لسان الخليفة الثاني. فعمر رغم تعاطفه مع النبي الذي اشتكى إليه من صفاقة أبي حذيفة بن عتبة، الذي وقف أمام جثة أبيه (عتبة بن ربيعة) في موقعة بدر قائلاً: «أنقتل أباءنا وإخواننا وعشيرتنا ونترك العباس؟ والله لئن لقيته لألحمنه السيف. فبلغت مقالته رسول الله عليه الصلاة والسلام، فقال لعمر بن الخطاب: يا أبا حفص، أيضرب وجه عم رسول الله بالسيف؟ فقال عمر: يا رسول الله إئذن لي فأضرب عنقه، فوالله لقد نافق»[١].

إن عمر نفسه الذي تأسى لشكوى النبي من تهديد أبي حذيفة وهاله صفاقته في التحدي للنبي من خلال اعتزامه قتل العباس، فإنه سيقترح على النبي أن يقوم حمزة بقتل أخيه العباس، لكي يقطع دابر الأسئلة المشروعة في نفوس المسلمين أن يكون للعصبية الهاشمية أثر على موقف النبي نحو عمه وأهل عشيرته من البيت الهاشمي. وعلى هذا، فإن عمر لم يصدق إعلان العباس إسلامه، ولم يرضَ بدفعه الفدية، رغم ضخامة الفداء. فوفق رواية ابن إسحق: «كان من أكثر الأسارى يوم بدر فداء العباس بن عبد المطلب، وذلك لأنه كان رجلاً موسراً، فافتدى نفسه بمائة أوقية ذهب»[٢]. فقال عمر للنبي، «يا رسول الله، كذبوك، وأخرجوك، وقاتلوك. أرى أن تمكّنني من فلان فأضرب عنقه (وهو قريب له)، وتُمكّن علياً من أخيه عقيل فيضرب عنقه، وتمكّن حمزة من العباس أخيه فيضرب عنقه، حتى يعلم أنه ليست في قلوبنا مودة للمشركين»[٣].

لسنا في صدد الحديث عن نزاهة عمر الأخلاقية، وتعاليه على كل الروابط والولاءات العشائرية والقبلية، وارتقائه إلى المُثُل الأممية التي انطوت عليها الدعوة الجديدة، بل نحن في صدد الإيحاء بأن عمر لم يكن يحمل هذا الإعجاب بالعباس وجرأته وشجاعته حتى يعتبره جبلاً، وابنه حجراً من ذلك الجبل (شنشنة من أخشن).

بل إن العباس لم يكن على هذه الدرجة من المكانة الماجدة، ليس لدى

---

(١) ابن سيد الناس، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**. بيروت، دار الآفاق الجديدة، ج١، ص ٣٠١.

(٢) البيهقي، **دلائل النبوة**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، الجزء الثاني، ص ١١٩.

(٣) راجع: سيد محمود القمني، **حروب دولة الرسول**، م.س.

عمر فحسب، بل هذا ابن رواحة يبدي رأياً أشد صرامة فيه، وأكثر رغبة في التشفي منه، فقال: «أنظر وادياً كثير الحطب، فأضرمه عليه ناراً، فقال العباس ـ وهو يسمع ـ: ثكلتك رحمك»[(١)].

إذن رغم عمومة العباس للنبي، ورغم رحمة النبي ورأفته ببني أهله وبيته الهاشمي، فإن الصحابة من مقاتلي بدر ـ وعمر بينهم ـ لم يكونوا ليحملوا للعباس هذا التقدير الذي يسوقه ابن عباس لأبيه. فمكانة العباس المزعومة هذه ليست إلاّ نتاج الزمن العباسي وصراعاته السياسية التي ادعت وسوقت إعلامياً كل هذا الفضل للعباس. وفي كل الأحوال فإن أقدم ما وصل إلينا من أيام الرسول مكتوب بالعربية التي نزل بها الوحي يعود إلى عهد العباسيين[(٢)].

ولعلّنا لسنا بحاجة إلى التأكيد من جديد على مدى المكانة الرفيعة والمهابة التي كان يحتلّها عمر لدى النبي إلى حد لجوئه إليه في الردّ على أبي حذيفة بن عتبة الذي آذاه في عمه[(٣)].

أجل، لسنا بحاجة إلى التأكيد على مهابة عمر التي أفضنا في التدليل

---

(١) **السيرة الحلبية**، مجلد ٢، ص ٤١٩. نقلاً عن: القمني، **المرجع السابق**، ص ٧٣.

(٢) جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام**، ص ١٥ ـ ١٦.

(٣) منهج البحث العلمي الفقهي "المشيخي" لا يستطيع أمام سطوة النقل الإيماني التسليمي دون فحص وتمحيص، أن يرى التاريخ البشري العياني الفاعل في الشأن البشري، فهو لا يستطيع أن يربط الحلقات، ليكتشف السلسلة التي تربط الأحداث بوصفها حركة تقاطب بين المتزامن والمتعاقب، بين راهنية الأحداث ببعدها النفعي والسياسي، ومتوالي سلسلتها البشرية الكامنة وراءها، وليس وراء عالم الغيب والشهادة.

فعمر الذي سما بحسه الأخلاقي وبداهة وعيه السليم لقوانين عصره، أدرك أن ثمة خطورة عشائرية ـ قبلية قد تفجّر وحدة الانتماء الإسلامي. عندما هدّد أبو حذيفة بقتل العباس معرضاً بعواطف النبي وميوله تجاه بيت أهله الهاشمي. هدّد عمر بقتله لوقاحته وتجرؤه على النبي، لكنه لم يفعل، بيد أنه شار على النبي أن يقوم حمزة بذلك. لقد أدرك عمر أن أبا حذيفة بن عتبة قد داخله الريب والشك في مدى نقاء العقيدة من روابط القبيلة والعشيرة والعائلة، وهو الذي رأى أمام عينيه كيف تجتمع السيوف على أبيه (عتبة بن ربيعة) غير آبهة بقواعد المبارزة وشروطها الأخلاقية، حيث يقوم كل من حمزة وعلي، بعد أن قضيا على مبارزيهما في موقعة بدر، بالانضمام إلى عبيدة بن الحارث في مبارزة عتبة ومن ثم قتله من قبل الثلاثة، وعدم إدانة النبي لفعلتهم، حيث يقول علي: «**أعنت أنا** وحمزة عبيدة بن الحارث على أبي الوليد (أي عتبة)، فلم يعب النبي علينا ذلك». راجع: **السيرة الحلبية**، مجلد ٢، ص ٤٠١؛ وكتاب سيد القمني، م.س، ص ٦٨.

لقد ثارت العصبية الدموية داخل أبي حذيفة لتهدّد سلامة العقيدة، عندما تراءى له أن هناك =

عليها، لنقول: إن ابن عباس ما كان له ـ والأمر كذلك ـ أن يدّعي لنفسه الحكمة والقدرة والشجاعة على تصويب مواقف عمر من العطاء، إلى الحد الذي يستشعر ابن الخطاب هول ما اقترفته يداه، فيدفعه إلى هذا الموقف "الميلودرامي" المسِّف، وذلك بأن «ينشج حتى تختلف أضلاعه»!

إن سلوكه مع الخليفة الثاني، وفق الروايات والأسانيد وعلم تراجم الرجال، تتيح لنا وفق مبادئ علم الجرح والتعديل، أن نجرِّح بمدى نزاهة وصدقية ابن عباس في رواية الحديث وتفسير القرآن. فلا بد من تعديل الصورة إذن، إذ إن علم النقل لا بد له من تصويب على ضوء أسئلة العقل.

فالرجل لم يكن أكثر نزاهة من أبي هريرة إذ إن تاريخ علاقته بابن عمه علي بن أبي طالب ـ كما أظهرنا ـ لا تسمح لنا البتة بأن نحكم عليه بأنه من الثُقاة العدول. فهو لا يكتفي بسرقة أموال البصرة، والهرب إلى مكة مع أخواله بني هلال، بل إنه يستخدم فطنته وذكاءه، وذلاقته لاتهام ابن عمه (عليّ) الذي وثق به كل الثقة، وقرّبه وقدّمه في حروبه ومساجلاته مع خصومه، حيث يرد على ابن عمه، في السجال بينهما، بأنه إذا كان هو (ابن عباس) قد استحلّ مال الأمة، فإن ابن عمه (عليّ) قد استحلّ دماءها في سبيل سلطانه!

وهذا الموقف مُؤسَّس على نزعة نفعية تضرب جذورها عميقاً في ثقافة الصحراء والبداوة المتمثّلة بـ "الغنيمة" التي لم يحل دون شرهها عنصرا "القبلية الهاشمية"، و"العقيدة الإسلامية".

هذا النزوع كنا قد تلمّسنا مظاهره وتجلياته في سيرة علاقته وموقفه من الخليفة الثاني (عمر)؛ وهو لا يكتفي بخذلانه لابن عمه (عليّ) وتجروئه عليه والتشكيك بنزاهة دوافع قتاله مع معاوية، بل إنه يلتحق بخصمه معاوية ويُمالئه ملقاً، إلى حد اعتباره أنه ليس هناك من هو أعلم من معاوية. «فعن كريب مولى ابن عباس رضي الله عنه أنه رأى معاوية صلّى العشاء ثم أوتر بركعة واحدة لم يزد، فأخبر ابن عباس، فقال: أصاب أي بني، ليس أحد منا أعلم من معاوية، هي واحدة أو خمس أو سبع أو أكثر»[1]. بل إنه ليتملق معاوية ويستعطيه إلى حد

= ثمة تمييزاً يقوم على العصبية، وذلك بأن يجتمع ثلاثة على أبيه الشيخ المسنّ ليجهزوا عليه، بينما يُترك العباس. ولهذا فإن عمر إذا كان هدد بقتل أبي حذيفة تأدباً، فإنه دعا إلى قتل العباس صراحةً!

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**. ٣/ ١٠٠؛ وانظر: **صحيح البخاري**، ٤/ ٢١٩؛ ومصطفى الخن، م.س، ص ١٨.

أن الأخير يعزيه بابن عمه الحسن بن علي، فيرد ابن عباس بأن ليس هناك ما يحزنه ويسوؤه في الحسن، ما أبقى الله له أمير المؤمنين، فأعطاه معاوية ألف ألف من بين عروض وعين، قال: «أقسمه في أهلك»[١].

وظلّ تابعاً طائعاً للبيت الأموي ذي العطايا، إذ بعد أن خذل ابن عمه عليّ، فإنه يخذل ابنه الحسين، ويستجيب لطلب يزيد بن معاوية في أن يستثمر موقعه بوصفه كبير أهل بيته، ويُطالبه بالكفّ عن السعي في الفرقة وفق تعبير يزيد، فيستجيب ابن عباس طائعاً حتى لشاب معروف بطيشه كيزيد، الذي يظهر أكثر حكمة من "حَبر الأمة" عندما ينهاه عن السعي بالفرقة. بل ويأتمر بأمر يزيد للضغط على الحسين إلى حد التهديد بالقتل قائلاً للحسين: والله إني لأظنك ستقتل غداً بين نسائك وبناتك كما قُتل عثمان بين نسائه وبناته. وهذا ما قد حصل.

ورغم موقفه المضاد لابن الزبير، وإقناع الحسين بأن خروجه من الحجاز سيؤدّي إلى تخليته إياه الحجاز، ثم يخرج ليلتقي ابن الزبير، فقال:

يا لك من قبّرة بمعمر	خلا لك الجو فبيضي واصفري
ونقري ما شئت أن تنقري	صيادك اليوم قتيل فابشري

ثم قال ابن عباس: هذا حسين يخرج إلى العراق ويخليك والحجاز[٢].

رغم كراهية ابن عباس لذلك، فإنه أخيراً رغب في مبايعته وإظهار الطاعة له غير أن ابن الزبير لم يحسن معاملته، بل أعرض عنه وقدّم عليه غيره، بل إنه همّ به إذ طوق ابن الزبير داره بالحطب ليحرقه[٣]...

---

(١) **سير أعلام النبلاء**، ٣/١٠٣؛ ومصطفى الخن، م.س، ص ١٨. ومع ذلك، فإن ابن عباس سيأخذ مكانة استثنائية في العهد العباسي، تلك المكانة التي أهلته ليوسم بأنه «حَبر الأمة وترجمان القرآن» حيث سيتابع العباسيون طريق الأمويين في البحث عن المشروعية السياسية، عبر الشعر والمديح الذي يمنحهم مشروعية قبلية، وشخصانية، ومن ثم الشرعية الدينية من خلال وضع الأحاديث والتلاعب بتفسير القرآن كما رأينا وسنرى. فالترمذي يحدّثنا عن ابن عباس أنه قال: قال رسول الله ﷺ للعباس: إذا كان غداة الاثنين فأتني أنت وولدك حتى أدعو لك دعوة ينفعك الله بها وولدك، فغدا وغدونا معاً، وألبسنا كساء، وثم قال: «اللهم اغفر للعباس وولده مغفرة ظاهرة وباطنة لا تغادر ذنباً، اللهم احفظه في ولده». وما رواه الطبراني، قال رسول الله: «الخلافة في ولد عمي وصنو أبي حتى يسلموها إلى المسيح». راجع: **ضحى الإسلام**، م.س، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) **البداية والنهاية**، ٨/١٥٩ ـ ١٦٠. وانظر: **سير أعلام النبلاء**، ٣/٢٠٠.

(٣) **البداية والنهاية**، ٨/٣٠٥ ـ ٣٠٦. والراحل هادي العلوي في ص ٤٩ من كتابه **المستطرف** =

كل ذلك يقطع بأن الرجل لم يكن يتمتع بهذه المكانة التي أُعطيت له، فقد كان "مثقفاً سلطانياً" يميل مع رياحها حيثما مالت، ويعتاش من الأعطيات، بدءاً بعتابه لعمر بن الخطاب أنه لا يجزل لهم العطاء، مروراً بعليّ الذي كان شديداً في "العقيدة" كعمر تجاه توظيف "الغنيمة". فسطا ابن عباس على أموال ولايته البصرة، وأخيراً انتهى إلى بيت مال معاوية، لتتحقق المعادلة السياسية الشهيرة لذلك العصر: الصلاة وراء عليّ والطعام على موائد معاوية. كل ذلك يُساعدنا على الاستنتاج أن رجل الفكر والمعرفة قد محا نفسه في السلطة ـ على حد تعبير الخوارج ـ وبذلك لم يعد لا "حَبراً ولا ترجماناً"، بل نهّازاً، يُطارد الفرص، ويقدّم الغنيمة على العقيدة، بل وعلى القبيلة عندما يتخلّى عن البيت الهاشمي لصالح البيت الأموي، فهان أمره حتى على شاب طموح للسلطة كابن الزبير يحاصره ويحيط بيته بالحطب ليحرقه، لولا ظروف ساعدته على الخروج والنزول بالطائف[1].

تلك إطلالة على الجوانب السياسية والأخلاقية لابن عباس، ونحن نعتمد نصيحة الشيخ البوطي في الاستدلال على صحة النصّ من خلال الإسناد، الذي بدوره يعتمد على علم تراجم الرجال وعلم الجرح والتعديل.

ومع ذلك، ورغم أخذنا بالنصيحة، خلصنا إلى النتائج السالفة. لكننا في مجرى سيرنا ونحن نبحث في سيرة ابن عباس ومواقفه كنا نُعمل العقل في النقل، لتتمّ حالة المطابقة بين صحيح المنقول مع صريح المعقول. والمعوّل عليه في الأولوية المرجعية هي صريح المعقول حتى لو اصطدم بصحيح المنقول.

= **الجديد** ينقل قولاً لابن عباس: «السلطان عز اللّه في الأرض، فإذا استخف به أحد ونابته نائبة فلا يلومن إلا نفسه».

(١) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها. نقلاً عن المرجع الرئيسي: مصطفى الخن، **عبد اللّه بن عباس**، م.س، ص ١٧٤.

ب ـ العجائبي والخارق في مخيال ابن عباس

لقد اهتبلناها فرصة سانحة ونحن في سياق مناقشتنا للعقل الفقهي المشيخي بنموذجه البوطي، أن نتوقف وقفةً خاصة عند العبقرية التخيلية الميثية لهذا الصحابي الكبير: ابن عباس، حيث يمكن للمرء وهو يُتابع تفسيره للقرآن وروايته للإسراء والمعراج أن يرى في تأويلاته لعالم الخلق والكون كنزاً "ميثولوجياً" مدهشاً وهو يبعث الحياة في الأشياء فيؤسطرها. لكن الفقهاء والمفسِّرين، مع الأسف، ضيعوا على الثقافة العربية والتراث العربي هذه الثروة الشعرية السحرية المفعمة بالنظرة الطفلية العجائبية الخارقة إلى العالم، عندما جعلوا من ابن عباس مجرد راوية وشارح للقرآن الكريم. ولو أن الرجل جُرِّد من هذا اللبوس الفقهي الوعظي المقدس، لاكتشفنا فيه قيمة فنية وإبداعية تؤهّله لأن يكون "هوميروس العرب"، وعندها لن نكون مرغمين على البحث في سيرة الفنان أو الشاعر أو الأديب عن صفات العدول الثقة. فأجمل الحكايات والروايات الملحمية هي ما تخترنه من غرائبية، وفضاءات طقسية سحرية.

ولا بد لنا من تذكير القارئ دائماً بأننا في اختيارنا لابن عباس كمثل، إنما نختار الممثّل النموذجي لطريقةٍ في التفكير، لأسلوبٍ في القراءة والفهم، لمنهج في علوم البحث الإسلامي كما يزعم البوطي. والبوطي أيضاً ليس إلاّ مثالاً نموذجياً للعقل الفقهي المشيخي الذي آل إليه تيار التفكير الإسلامي، منذ عصر النهضة والتنوير ممثَّلاً بتيار الإصلاح الإسلامي، إلى صورة الإسلام التكفيري الذي يبلغ حد تكفير أي عقل لا يُؤمن بالمعجزات والخوارق والخرافات. وستتبدى لنا تلك المفارقة التراجي ـ كوميدية بحملة الشيخ وأصحاب منهجه "العلمي" على الإمام محمد عبده ومحمود شلتوت ومحمد فريد وجدي، وكل أولئك الذين أرادوا أن يعيدوا إلى الإسلام وجهه الحضاري من خلال العودة إلى مصالحته مع العقل، بعد قطيعة معه والاستسلام لاستقالته عدة قرون من الزمن.

التكوين وابتداء الخلق

لا بد من الإشارة إلى أن أول المتنبهين لمفارقة هذا الحضور الكثيف لابن عباس في تفسير القرآن ورواية الحديث والإخبار عن الأوائل، حيث لا يخلو

مجال من مجال معارف وعلوم وأخبار العرب والمسلمين إلاّ وله رأي فيه، ونادراً أن نجد آية من آيات القرآن في كتب التفاسير إلا وكان لابن عباس رأي فيها.

نقول: إن أول المتنبهين لهذا الحضور هو ابن خلدون. فقد عبَّر عن هذه المفارقة بتساؤل لا يخلو من إظهار التهكّم: من أين لابن عباس كل هذه العلوم، إذا كان مصدر علومه كعب الأحبار اليهودي المتأسلم؟ فكعب الأحبار بدوي وابن عباس كذلك، إذن فكعب الأحبار لم يُصِبْ من علوم العمران والحضر أي حظ؛ فالمفارقة هي أن بدوياً ينقل عن بدوي، والفارق الوحيد بين الاثنين هو أن البدوي الأول (كعب) كان يهودياً مطّلعاً على أساطير اليهود وعقائدهم الميثولوجية. فاستلهم منه البدوي الثاني (ابن عباس) هذه العلوم وأعاد إنتاجها تخييلياً بما يتلاءم مع الخيال العربي وذائقته، بل وحاجته الروحية والثقافية والاجتماعية إلى شجاعة إبداعية مغامرة، جعلت ابن الأثير لا يتردد في أن يعرض عن بعضها لمنافاتها العقل، كما في تفسيره لظاهرة الكسوف، إذ يتحدث ابن عباس عن خلق الشمس والقمر وسيرهما على عجلتين، لكل عجلة ثلاث مئة وستون عروة، يجرّها بعددها من الملائكة، وأنهما يسقطان عن العجلتين فيغوصان في بحر بين السماء والأرض، فذلك كسوفهما، ثم إن الملائكة يخرجونهما، فذلك تجليتهما من الكسوف. وذكر ابن عباس في أوراقه الكواكب وسيرها، وطلوع الشمس من مغربها التي يرى فيها البوطي إحدى اليقينيات الكونية بوصفها شرطاً من أشراط الساعة. ويضيف ابن الأثير، وهو يحدّثنا عن أوراق ابن عباس، بأنه ذكر مدينة بالمغرب تسمى جابرس وأخرى بالمشرق تسمى جابلق، ولكل واحدة منهما عشرة آلاف باب يحرس كل باب منها عشرة آلاف رجل، لا تعود الحراسة إليهم إلى يوم القيامة. ويذكر ابن عباس يأجوج ومأجوج، التي هي أيضاً من اليقينيات الكونية عند البوطي، ثم يذكر منسك وثاريس إلى أشياء أخرى لا حاجة إلى ذكرها، بحسب ابن الأثير، لمنافاتها العقول[1].

نحن تجاه نص يحيل إلى مؤشّرين دلاليين يثريان المغزى الدلالي لما نحن في سياقه:

الأول: إن ابن الأثير لا يصدّق أخبار وتفاسير ابن عباس لأنها تُنافي العقل،

---

(١) راجع: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج١، ص ٢٢. كما يُراجع كتاب البوطي **كبرى اليقينيات الكونية**، م.س، فصل «أشراط الساعة» وحديثه عن يأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها بوصفها من الحقائق الكونية كشروط لقيام الساعة (القيامة)، ص ٣١٧ـ ٣٣٧.

لكن هذه القراءة العقلية لنص ابن عباس تضيع علينا بهجة العوالم الميثية التي يستلهمها حَبر الأمة من الإسرائيليات وسرديات اليهود المترعة بأساطير الأولين عن قصة الخلق والتكوين التي تداولتها بشكل متقارب كل الثقافات القديمة من السومريين إلى البابليين إلى الفينيقيين إلى المصريين إلى اليونان، وصولاً إلى صحراء الجزيرة العربية. وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون في **مقدمته** (ص ٣٤٨)، حيث يشير إلى أن أمية العرب وبداوتهم جعلتهم يتشوقون إلى معرفة بدء الخليقة وأسرار الوجود عند أهل الكتاب من اليهود مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام. وسنأتي على ذلك عندما سنتحدث عن العجائبي في تفسير ابن عباس للقرآن الكريم.

الثاني: إن العقل الفقهي "البوطي" يصدّق الروايات الميثولوجية التي اختزنتها الحضارات القديمة بوصفها حقائق تاريخية. وعلى هذا فإنه ومن وجهة نظر المنظور الديني العقلاني يسجّل ابن الأثير خطوة على حفيده حتى بعد مرور حوالى ثمانية قرون عندما سعى إلى تحرير الإسلام من الخرافات، بينما الحفيد يريد أن يبني الدين على الأسطورة والخرافة. لكن ما يوحد الإثنين، هو أن وعيهما الجمالي عاجز عن تحسّس جماليات التخييل الفني، فأساء الإثنان إلى ابن عباس، الفنان المبدع، عندما كذّبه الأول وصدّقه الثاني.

حكاية الخليقة: آدم/ إبليس

إن ابن إسحاق ـ وفق ابن الأثير ـ يعتمد في أخباره على «أهل الكتاب وغيرهم، ومنهم عبد الله بن عباس». وهكذا تضع النصوص التاريخية الأولى والثواني مصادر معرفة ابن عباس في ساحة واحدة مع أهل الكتاب[1]. بعد أن يتلو علينا ابن الأثير في كتابه **الكامل في التاريخ** أوراق ابن عباس المشار إليها آنفاً، وقوله في خلق الليل قبل النهار، فإنه يستمر كمصدر رئيسي لقصة نشوء الخلق، حيث إن أول ما خلق الله هو القلم[2]. ولا بد أن ابن عباس، ومن قال في أسبقية القلم، استوحوا هذه الفكرة من أهل الكتاب القائل: «في البدء كانت الكلمة». فإذا باللاشعور الثقافي الجمعي العربي، ينطق من خلال ابن عباس، لينتج هذه الفكرة بشكل مستقل عن أهل الكتاب، فقالوا: «في البدء كان القلم»، وذلك لأجل كتابة "الكلمة". فكان القلم مناظراً للكلمة، بل ومنتجاً لها، فبدء

(١) راجع: **الكامل لابن الأثير**، م.س، مجلد ١، ص ٣٢.
(٢) **المصدر السابق**، ص ١٦.

الخليقة بـ "الكلمة" يستدعي بالضرورة "القلم" الذي سيكتبها!

وما يؤكد التناظر الذي يبلغ حد المماهاة، حديث ابن عباس الذي يرى فيه ابن إسحق تطابقاً مع أهل الكتاب، وذلك عند ذكر إسكان آدم الجنة وإخراجه منها. يقول ابن عباس: «ألقى الله تعالى على آدم النوم وأخذ ضلعاً من أضلاعه من شقه الأيسر، ولأم مكانه لحماً وخلق منه حواء، وآدم نائم، فلما استيقظ رآها إلى جنبه فقال: لحمي ودمي وروحي»(١). ثم يعقّب صاحب **الكامل في التاريخ** على ذلك محيلاً إلى هامش الصفحة ذاتها: «في التوراة: لحم من لحمي وعظم من عظمي».

ويتابع حكاية التوراة عن الحية التي حملت الشيطان بين نابيها فأدخلته الجنة، وكانت كاسية على أربع قوائم من أحسن دابة خلقها الله كأنها بختية، فأعراها الله وجعلها تمشي على بطنها. وتأسيساً على هذا الدور للحية في الرواية التوراتية، يقوم ابن عباس بإنتاج مغزى مفيد لحياة الجماعة، فيدعو إلى قتلها لدورها الأُسطوري، لا لدورها الحياتي الواقعي المؤذي، فيقول: «اقتلوها حيث وجدتموها واخفروا ذمة عدو الله فيها»(٢). فاستطاع إبليس أن يوسوس في صدر حواء للأكل من الشجرة التي نهاها الله عنها، واستطاعت حواء إغواء آدم، فأكلا من الشجرة، فكان عقابهما الهبوط من الجنة إلى الأرض!

وإذا كان من الشيق للمتلقي أن يستسلم لفتنة السرد وجاذبيته الميتافيزيقية الآثرة والآسرة، فإنه من الشيق أيضاً أن تتناهى إلينا أصوات عصر المتلقين للحكاية التوراتية، فكان الصوت الأول هو صوت سعيد بن المسيّب، وكان من أفقه المحدثين التابعين من رعيل ابن عباس، حيث تتبدى طزاجة المتخيَّل وهي تتحقّق في الواقع فتنتجه وعياً وقناعة، إذ يدخل طرفاً في الأحداث، فيحلف سعيد بن المسيّب بالله ما أكل آدم من الشجرة وهو يعقل، ولكن سقته حواء الخمر حتى سكر فلما سكر قادته إليها فأكل.

أما الصوت الثاني، وهو صوت ابن الأثير بعد ٥٠٠ سنة، فيتعجب من سعيد متسائلاً: كيف يقول هذا، والله يقول في صفة خمر الجنة «لا فيها غَوْل»؟(٣) إن سعيد بن المسيب يريد تحميل المرأة مسؤولية الخطيئة والخروج من الجنة والهبوط إلى الأرض، فيتحمس لموقفه حالفاً بالله دون أية قرينة دالة يستند

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

إليها في قسمه بالله؛ وابن الأثير ينخرط في الحكاية، داخلاً في سجال "منطقي" مع سعيد، بأن خمر الجنة غير مُسكر لأن "الغَوْل" حسب **مختار الصحاح** هو اغتيال العقل!

يمكن القول إن السارد الرئيسي لقصة الخلق والتكوين من المنظور العربي الإسلامي هو ابن عباس. فليس هناك سانحة من سوانح القصّ إلاّ وله فيها رأي أو قراءة، وهو يرويها بثقة المطلع على التوراة، حتى ولو كانت خلاف ما وردت به الأخبار عن النبي ﷺ، وعن العلماء. وذلك عندما يروي «أن مكث آدم كان في الجنة نصف يوم، كان مقداره خمسمائة عام»[١]. وعند ذكر الموضع الذي أهبط فيه آدم وحواء من الأرض، يُسارع ابن عباس ليدلي بدلوه المترع بميثولوجيا عجائبية ساحرة، يقول: «فلما أهبط آدم على جبل نوح كانت رجلاه تمسان الأرض، ورأسه بالسماء يسمع تسبيح الملائكة، فكانت تهابه، فسألتْ الله أن ينقص من طوله فنقص طوله إلى ستين ذراعاً، فحزن آدم لما فاته من الأنس بأصوات الملائكة وتسبيحهم، فقال: يا رب كنت جارك في دارك ليس لي رب غيرك، أدخلتني جنتك آكل منها حيث شئت، أسكن حيث شئت، فأهبطتني إلى الجبل المقدس، فكنت أسمع أصوات الملائكة وأجد ريح الجنة فحططتني إلى ستين ذراعاً، فقد انقطع عني الصوت والنظر وذهبت عني ريح الجنة! فأجابه الله تعالى: بمعصيتك يا آدم فعلتُ بك ذلك»[٢].

وهكذا يستمر السرد مفصّلاً في الأحداث، مجرياً الحوار بين آدم والله، بوصفه السارد الكلّي المعرفة في علاقة السماوي بالأرضي، الإلهي بالبشري، حيث الانزياحات في مسار السرد من صيغة الراوي (الأنا) التي تتيح إيقاعاً ذاتياً غنائياً وجدانياً استعطافياً حاراً في مشاعريته كما في تشكّي آدم لربه، ومن قسوة عقوبته التي أنزلها به إذ أنزله إلى الأرض.

ينتقل السرد كما بدأ بالعودة إلى صيغة الروي عبر ضمير "الهو"، فيتخذ السرد عبر هذا الضمير طابعه الموضوعي، فيضفي على الواقعة المروية إيحاء بالواقعي: «فلما رأى الله تعالى عري آدم وحواء، أمره أن يذبح كبشاً من الضأن من الثمانية الأزواج التي أنزل الله من الجنة، فأخذ كبشاً فذبحه وأخذ صوفه، فغزلته حواء ونسجه آدم فعمل لنفسه جبّة ولحواء درعاً وخماراً فلبسا ذلك»[٣].

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٣٦.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٣٧.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ٣٨. لا بد أن القارئ سيلفت انتباهه في إحالتنا إلى المصدر ذاته، كيف =

وفي ذكر إخراج ذرية آدم من ظهره وأخذ الميثاق، فلابن عباس روايتان، تقول إحداهما: إن الله أخذ الميثاق بد حنا والثانية تقول بنَعمان من عرفه، فأخرج من ظهره كل ذرية ذرأها إلى أن تقوم الساعة فنثرهم بين يديه كالذُر. ولا يكتفي بسرد هذه الغيبيات وكأنها وقائع حسيّة تلحظها وتشهدها عين المشاهد، بل يجعلها سبباً لنزول آية قرآنية، وهي قوله تعالى: «ألستُ بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة... إلى قوله: بما فعل المبطلون»[1].

هل يمكن التعويل على خيال ميثولوجي خارق لفنان قصصي مبدع، فيُستند إلى خبره الصحيح مهما كان متواتراً، كما يتوهم العقل الفقهي وهو يعوّل على ما يسميه بـ "المنهج العلمي" في نقل الأخبار وتواترها الصحيح؟!

ولعل أبرز التجليات الفانتازية لابن عباس هو ما يسوقه لنا أحمد إياس وفي الصفحة الأولى من كتابه **بدائع الزهور**. ففي سياق ذكر ما كان في بدء المخلوقات، فإن ابن عباس يُقرّر أن الله خلق القلم قبل أن يخلق الخلق وهو على العرش، ثم نظر إليه نظرة الهيبة فانشق وقطر المداد، ثم يضيف ابن عباس قائلاً: «إن القلم مشقوق ينبع منه المداد إلى يوم القيامة»[2]. فما دام الخلق بدأ بالكلمة في الكتاب المقدس عند أهل الكتاب، فلا بد أن تكون بداية الخلق في الإسلام القلم ليكتب هذه الكلمة، وليكون الوحي تتويجاً للكلمة الأولى وختاماً لرسائل السماء مع اكتمال الدين بالإسلام.

والعجيب أن العقل الفقهي المشيخي الذي يسلس قياده مستسلماً للذة النقل، وسردياته الفاتنة في عذوبتها الخيالية، يروي التفاسير بدون مُساءلة العقل وشبهاته، فابن عباس يُحدّثنا عن أخبار المطر مُفسّراً إحدى الآيات القرآنية، وهي قوله تعالى: «وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء».

يقول ابن عباس: إن الله تعالى وكّل بالمطر ملائكة فلا تنزل قطرة إلاّ ومعها مَلَكٌ يضعها حيث شاء الله تعالى إما في البر وإما في البحر، فإذا كان على

= أن ابن عباس يحضر بكثافة في توالي الصفحات، حتى أنه من ص ٣٥ إلى ص ٣٨، له في كل صفحة حكاية.

(١) **المصدر نفسه**، ص ٤٠ ـ ٤١. لن نطيل بسرد حكايات ابن عباس حيث يمكن العودة إلى المجلد الأول من **كامل** ابن الأثير، أو المجلد الأول من **تاريخ الطبري**، أو **بدائع الزهور في وقائع الدهور** لابن إياس حتى لنقع على متحف ميثولوجي، يُشكّل نواة وعي العالم ورؤيته عند جمهور المسلمين، حيث سيجد عند محمد إياس أن كل الحكايات القرآنية تفسّر تفسيراً أسطورياً.

(٢) الشيخ محمد أحمد إياس الحنفي، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، ص ٣.

الأرض أنبت به الله الزرع والأخشاب، وهو ما يفسّر قوله تعالى السابق[1]. ويخبرنا أيضاً وأيضاً عن المطر فيقول: «إن ماء المطر من بحر السماء والأرض وهو كثير المياه وفيه السمك والضفادع وقد نزل في بعض السنين في أماكن من الأرض مع المطر ضفادع وسمك صغار...»!

ويذكر لنا ابن عباس أخبار الثلج والبرد، فيقول إن الله تعالى خلق في السماء جبالاً من ثلج وبرد كما أن في الأرض جبالاً من حجر، وهو قوله تعالى: «وينزل من السماء من جبال فيها من برد»[2]. وهكذا يمضي ابن عباس يُخبرنا عن ظواهر الكون، فيحدّثنا عن أخبار الرياح، ومبدأ خلق الأرض... إلخ.

لا بد للقارئ من أن يلاحظ أن استخدام صيغة «أخبار الثلج والبرد والمطر» إنما تعتمد منهج معرفة الحقيقة الذي يقوم على النقل المعتمد على "الخبر". فظواهر الكون والطبيعة إنما نعرفها عن طريق تسلسل الخبر وتواتره. فالحقائق معروفة ومكشوفة منذ الأزل، وما على الخلف سوى الانصياع إلى اليقينيات الكونية التي اكتشفها السلف، ومن ثم السلف عن السلف للوصول بالمعرفة

---

(١) **المصدر السابق**، ص ٤.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٥. لوعدنا كما أشرنا إلى **تفسير الطبري**، لوجدنا قراءات عديدة (بشراً ونشراً) واجتهادات وتأويلات عديدة دون تأثم أو تأثيم حول قطعية ضبط النص القرآني في لفظه ومعناه، ومدى تطابقه مع صورة المصحف الذي بين أيدينا، بوصفه كلام الله الأزلي المسجَّل منذ بدء الخليقة باللوح المحفوظ، كما سيسود الاعتقاد بعد الانقلاب على عقلانية المعتزلة باتجاه استقالة العقل مع أبي الحسن الأشعري. فالاختلاف بـ "بشراً ونشراً" تحيل إلى عقلانية القول بقول المعتزلة وهو أن القرآن مخلوق، وتاريخي، بحسب لغة عصرنا، حيث يتقاطع فيه البشري بالإلهي وفق الأُطروحات النابهة للصديق نصر حامد أبو زيد. ولهذا لم يكن لدى السيوطي (ت ٩٠٩هـ) مشكلة ـ وهو متأخر عن زمن طرح مشكلة قدم القرآن أو مخلوقيته ـ في القول إن الوحي القرآني نزل بمعانيه وليس بألفاظه، أي أن القرآن الكريم أُوحي إلى محمد عليه السلام بالمعنى فقط، وأنه هو الذي وضع صياغته باللغة العربية. فما سقناه إلا مثلاً من أمثلة كثيرة نتصفحها في كتب تفاسير القرآن، حيث نجد كلمات كثيرة قُرئت بوجوه مختلفة على المستوى التعبيري اللساني كما في "بشراً ونشراً"، أو كما في قراءة الآية من سورة غافر: «رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق». فإن ابن عباس يقرأ "لينذر" بـ "لتنذر" (بالتاء) خطاباً للنبي عليه السلام. هذا على مستوى المنطوق اللفظي اللغوي، وهناك اختلاف على مستوى التركيبي النحوي، مما يمكن أن يترك أثراً على المغزى الدلالي للمعنى الذي يؤول له التفسير كما في تفسير الآية ١٩٣ من سورة الشعراء: «نزَل به الروح الأمين». حيث هناك الكثير من القراءات، قراءة تنقل فعل "نزل" من التخفيف إلى التشديد «نزّل به الروح الأمين» نصباً، على أن الفاعل هو=

البشرية إلى درجة الصفر، للحظة البدء الأولى. فالعقل الفقهي المشيخي يتخذ من السلف ـ ابن عباس مثلاً ـ ليس مثالاً أعلى قيمياً فحسب، بل مثالاً أعلى معرفياً، حيث يُسأل السلف عن الحقائق بما فيها حقائق الكون والخلق والسماء والأرض، والسلف يتصفحون أوراق أسلافهم أيضاً، فيحدّثونا عن الأمطار التي تحمل معها الضفادع والأسماك وعن الثلج والبرد وهطولها من جبال الثلج والبرد التي في السماء، أو من مصدر ملائكة نصف أبدانهم من ثلج ونصفها من نار، فترفرف الملائكة بأجنحتها فينزل الثلج. بل إن مخيلة السلف الحسيّة المحدودة ببيئتها، وعناصر هذه البيئة وموجوداتها، ترى على لسان عكرمة أن الله تعالى ينزل المطر من السماء القطرة كالبعير، ولولا أن السحاب والرياح تفرقها لفسد كل ما تقع عليه من نبات وبهائم. ويدعم ذلك بتفسيرٍ لقوله تعالى «وهو الذي أرسل الرياح بُشْرا» وقد قرئت نَشْرا، ولها العديد من القراءات، كما في **تفسير الطبري** لسورة الفرقان، آية ٤٨.

فأكبر المخلوقات بالنسبة للبيئة الصحراوية هو البعير، ولذا لم يجد عكرمة ما يشبّه به كبر قطرات المطر سوى البعير. بل إن اختلاط الواقع بالخيال بالنسبة

= لفظ الجلالة "الله" وهو مرسل جبريل، وجبريل هو المعني بـ "الروح الأمين" في أكثر السياقات التي وردت في القرآن الكريم، حيث المعادل التفسيري اللغوي والدلالي لـ "الروح" في القرآن هو جبريل عليه السلام، كما في سورة الإسراء، وسورة الشعراء، وسورة البقرة وسورة غافر، وبالتالي فإن مفهوم "الروح" لم يكن قد ارتقى بعد في وعي جمهور الجزيرة العربية الذي يخاطبه الوحي حسب قدراته الثقافية وتراكماته المفاهيمية على تلقّي النص، بل ومدى تطور البنى الذهنية على مستوى التجريد العقلي، المعرفي، كما سيرتقي بها فكر وثقافة القرن الرابع الهجري فلسفياً. فلم يكن جمهور الجزيرة قادراً بوعيه الحسي ومخياله "الميثي" الأسطوري إلا أن يبحث عن هيئة، صورة حسية تترجم معنى "الروح"، فتارةً تجده في جبريل، أو في ملاك، أو هو القرآن أو الوحي. والذين أشاروا إلى الوحي كانوا الأكثر قدرةً على التجريد لتلمس معاني "الروح"، بما يلامس معنى المطلق، لكن دون مغادرة ساحة الأسطورة. بل يمكن الإشارة في هذا السياق إلى أن الاختلاف في تنصيص القرآن في صيغة المصحف، شهدت من التمايزات في القراءات إلى حد الاختلاف حول بعض السور، إنْ كانت من القرآن، أو من كلام الرسول، كما يحدّثنا ابن قتيبة ـ في التفاسير ـ من أن عبد اللّه بن مسعود أسقط المعوذتين من كتابه، لأنه كان يسمع الرسول يعوذ الحسن والحسين فيهما، فقد رأى أنهما بمنزلة «أعيذكما بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة». لكن أبا بكر الأنباري يعتبر أن كلام ابن قتيبة مردود، لأن المعوذتين من كلام رب العالمين، المعجز لجميع المخلوقين... إلخ! راجع: نصر حامد أبو زيد، «النقد والنقيض في حرب الكراهية بين الإسلام والغرب»، جريدة **السفير** اللبنانية، ٤/١/٢٠٠٢.

للاشعور الثقافي المعرفي لمجتمع البداوة والصحراء، يدفع بسعيد بن المسيّب إلى أن يكون على درجة من اليقين والقناعة ليحلف بالله بأن آدم ما أكل من الشجرة وهو يعقل ولكن سقته حواء الخمر حتى سكر فلما سكر قادته إليها فأكل[١].

(١) **الكامل** لابن الأثير، ج١، ص ٣٥. ولعلّ اليمين الذي حلفه سعيد إنما يعبّر عن جذور تشكّل ثقافة المجتمع "الأبوي" (البطركي) في الجزيرة العربية، في مواجهة بقايا ثقافة المجتمع "الأمومي" الذي يحمّل المرأة كل عيوب النقص في الكمال الإنساني، إذ ستبدأ ثنائية العقل/العاطفة، حيث الرجل يمثّل العقل والمرأة تمثّل العاطفة. فآدم ما كان لعقله الراجح أن يسمح له بأن يأكل من الشجرة، لولا أن حواء هي التي أغرته بذلك عن طريق تغييب عقله بعد أن سقته خمراً!

ج ـ المخيال الأسطوري: الخلق/ الكون/ التاريخ

قبل ثمانية قرون تقريباً، ينبّهنا ابن الأثير إلى أنه رفض أن يثبت رواية أبي جعفر الطبري، الذي ينهل ابن الأثير من **تاريخه** الكثير. وهذه الرواية، كما ذكرنا سابقاً، تتضمّن حديثاً طويلاً في عدة أوراق عن ابن عباس، عن النبي ﷺ، في خلق الشمس والقمر وسيرهما؛ فإنهما يسيران «على عجلتين، لكل عجلة ثلاث مئة وستون عروة، يجرّها بعددها من الملائكة، وإنهما يسقطان عن العجلتين فيغوصان في بحر بين السماء والأرض، فذلك كسوفهما، ثم إن الملائكة يخرجونهما، فذلك تجليتهما من الكسوف. وذكر الكواكب وسيرها، وطلوع الشمس من مغربها... وذكر يأجوج ومأجوج.. إلى أشياء أخرى لا حاجة إلى ذكرها، فأعرضتُ عنها لمنافاتها العقل»[1].

طبعاً من حق ابن الأثير في زمنه أن لا يرى جمالية الأبعاد الميثية والأسطورية لتلك الصورة عن تفسير ظواهر الطبيعة والكون، وهي تكرر أساطير وُجدت منذ البابليين، مروراً بالمصريين واليونان لتعكس طفولة الوعي الإنساني وهو يتأمل العالم برؤية غيبية تسعى لاكتناه معنى الوجود ونظامه من حوله. ولهذا ما كان لابن الأثير إلا أن يرفضها عقلاً، على الرغم من أن ابن الأثير لم يرتقِ في تاريخه **الكامل** إلى درجة التقاط التفسير العقلاني للعلل والأسباب كما هو **تاريخ** ابن خلدون المذموم بل والمسكوت عنه في الخطاب الفقهي، السلفي، المشيخي...

بماذا يردّ الحفيد (البوطي) بعد ثمانية قرون من الانحطاط العقلي والفكري الإسلامي والعربي على الجدّ (ابن الأثير)؟ يردّ بأن الإيمان بظهور يأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها هو من الضروريات التي لا بد منها للإيمان بالكتاب والسُنّة[2]. وأنهما من علامات وأشراط قيام الساعة مع علامات وآيات أخرى لتبلغ عشر آيات: الدخان، والدجّال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف (خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب)، وآخر ذلك نار تخرج من أرض اليمن

(١) **الكامل** لابن الأثير، ج١، ص ٢٢ ـ ٢٣.
(٢) البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية**، م.س، ص ٣٣٤.

تطرد الناس إلى محشرهم[1].

يدعونا الدكتور البوطي إلى نقاشٍ لا يفترض أنه حسم مع مدرسة الإصلاح الإسلامي فحسب (محمد عبده وتلاميذه: رشيد رضا، عبد الحميد الزهراوي، علي عبد الرازق، محمود شلتوت)، بل حسمه ابن الأثير عندما أعرض عن القول بيأجوج ومأجوج، وشروق الشمس من المغرب وظواهر الخسوف وغيرها من العلامات المنسوبة إلى الحديث الشريف المزعوم. فابن الأثير لم يهتمّ بالإسناد والعنعنة وشروط الخبر الصحيح، ما دامت هذه الأشراط منافية للعقل. لأنك «لن تجد لسُنّة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً». كما يرد عبد الحميد الزهراوي على القائلين بالخوارق والمعجزات[2] بالآية: «لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابقُ النهار، وكُلٌّ في فلك يسبحون»[3].

كما يقرّر النصّ القرآني الضرورات الداخلية لنظام الكون ونواميسه الطبيعية، فالشمس تشرق من الشرق وستظل كذلك ولن تشرق من الغرب أبداً، لأنهما ـ عقلياً وعلمياً ـ محكومان بنظام فلكي محكم صارم مضطرد، لا تبديل لسُنّة الله فيه.

يُقرّر الزهراوي منذ أكثر من قرن: «إن لله عز وجل سنناً في كل موجود»، أي أن لكل موجود عادةً وطبيعةً؛ ويتساءل ساخراً من تلك العقول المأخوذة بالخوارق والمعجزات: «فهل يقول الذين يعتصمون بالخوارق، يُمكن أن تصير الشمس برغوثاً وتبقى هذه الأرض على حالها، ويظل الناس فيها ناساً يُبصر بعضهم بعضاً بغير نور ويحيون هذه الحياة عينها متمتعين بحدائق وفواكه، ولحوم وشحوم، ومياه جارية، وأزهار زاهية، وصيف وشتاء وربيع وخريف... إلى آخره... إلى آخره؟»[4].

---

(١) **المرجع نفسه** والصفحة نفسها.

(٢) عبد الحميد الزهراوي، **مقالات وكتب**، القسم الأول، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ٢٢٨. والإحالة إلى سورة فاطر، الآية ٤٣.

(٣) سورة يس: ٣٩.

(٤) الزهراوي، **م.س**، ص ٢٢٧. ولأن الزهراوي يرى لله سنناً في كل موجود، ولكل وجود عادة وطبيعة، فإنه لا يطرح السؤال حول سُنن الطبيعة في الآية ٣٧ من سورة يس: «والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم». فالشمس وفق القوانين العلمية الحديثة للطبيعة لا تجري، بل الكواكب هي التي تجري حولها، ولهذا وجب وضع هذه الآية في نسق الغيبيات التي لا ينبغي إخضاعها لسؤال البرهان العقلي، كما يفعل الدكتور البوطي، وهو الذي لا ينِي يحدّثنا عن الغيب بوصفه قابلاً للبرهنة على حقائقه "علمياً". ولهذا حق =

ومع ذلك فإن الشيخ البوطي يلحّ على أنه يُطبِّق المنهج العلمي في فهم الغيبيات واعتقادها، ومناط هذا العلم قطعية الخبر واستيفاؤه لكل الشروط العلمية المعروفة للخبر اليقيني المعتمد على التواتر. فيتحدث عن المعرفة المشهودة بالمدارك الجسمانية والروحية كالموت مثلاً، بوصفها معرفة علمية بالوقائع الملموسة، بالدرجة المعرفية العلمية ذاتها التي يتحدّث فيها عن الغيبيات من قبيل "ملك الموت" وقبضه الأرواح (سؤال القبر ـ عذاب القبر ونعيمه). وملك الموت هو عزرائيل، ولا نعرف من ترجم هذا الاسم إلى العربية تحت اسم "عبد الجبّار" كما يخبرنا البوطي، وقد وصفه بعض الرواة ـ وفي مقدمتهم بالطبع المبدع ابن عباس ـ فقيل في وصفه: «طويت له الأرض فجعلت مثل الطست يتناول منها ما يشاء». أما إنكار عذاب القبر من أصله، فهو مزلق الكفر حسب الشيخ البوطي، لكنه يتسامح فقط مع الذين يتساءلون حول العذاب إنْ كان للروح فقط أو للروح والجسد معاً. فالمتسائلون إذن عن العذاب هل هو للروح أم للجسد، يعفيهم الشيخ من مغبة الكفر، ويتسامح معهم رغم أن أهل السُنّة والجماعة وجمهور المسلمين قالوا بأن ذلك يكون للروح والجسد معاً[1].

يتشدد البوطي "علمياً" بضرورة قبول الغيبيات بوصفها حقائق لأنه مُجمعٌ عليها بالتواتر. لكن عقله "العلمي" يأبى عليه القبول بغيبيات القول بالتناسخ، حيث لا يملك هذا القول «أي جذور من الحقيقة العلمية أو العقلية المجردة»! فما هي الحقيقة العلمية عن سؤال القبر مثلاً، وعذاب القبر ونعيمه، وهذه الحقائق

= حق علينا أن لا نذهب مع تفاسير الأقدمين بأن مستقر الشمس تحت العرش. فعندما تكون في قبة الفلك وقت الظهيرة، تكون أقرب ما تكون إلى العرش، فتسجد لله تحت العرش، وتستأذن في الرجوع فيؤذن لها... إلخ! يُمكن مراجعة هذه التفاسير عند ابن كثير في **تفسير القرآن العظيم**، ج٣، ص ٤٨٧.

تلك هي التأويلات الميثولوجية لحقيقة العلم الطبيعية القائلة بدوران الكواكب حول الشمس، هذه الحقيقة العلمية التي شكّلت انقلاباً في تاريخ الوعي البشري لنظام الكون. وبالتالي، ليس علينا أن نفعل كما يفعل الشيخ البوطي بإثبات الغيبيات "علمياً"، بل نقول مع العقّاد: القرآن كتاب هداية، وليس كتاباً في العلوم، وأن ما لا يتفق مع القوانين الوضعية فإننا نحيله إلى ساحاته الغيبية التي لا برهان عليها سوى «تقدير العزيز العليم». وهذا التقدير ينطبق على الكثير من الآيات التي لا تتفق واكتشافات العلم الحديث، كالآية ٢٠ من سورة الغاشية: «وإلى الأرض كيف سطحت»؛ والآية ٥ من سورة الشمس: «والأرض وما طحاها»، وطحاها حسب **تفسير الجلالين**: بسطها.

(١) البوطي، م.س، ص ٣٠٦ ـ ٣١٦.

العلمية التي يعرضها الشيخ لا يستند في أي منها إلى النص القرآني، سوى إلى حقائق التواتر، وإلى بطل علم تراجم الرجال والمقدم عليهم وراويتهم الأكبر: ابن عباس؟!

يحدّثنا ابن عباس عن النبي (ص) من أنه مرّ على قبرين، فقال: «إنهما ليُعذبان، وما ليُعذبان في كبير. ثم قال: بلى أمّا أحدهما فكان يسعى بالنميمة، وأمّا الآخر فكان لا يتستر من بوله»[1].

من الواضح من خلال هذا الحديث البُعد التربوي والأخلاقي لمغزاه، رغم الخلل في التناظر الدلالي بين القيمتين (النميمة ـ عدم التستر عند التبول). فلا يمكن للحكمة النبوية أن تساوي بين خلل أخلاقي خطير على قيم وحياة الجماعة كالنميمة، وبين مثلبة نثرية من مثالب نثريات حياة الجماعة كتقاليد التبول، التي هي أدعى لأن تدخل في نثريات الحياة اليومية التي تشكّل مادة حيوية للقصّ والسرد الذي يستثير موهبة ابن عباس.

لكن الشيخ البوطي يأخذ الأمور على عواهنها وعلى عادته من الجدية الفكهة والساذجة التي تتساوى أمامها النميمة والتبوّل السافر دون أن تستثير لديه فكراً فيتساءل، أو تستحث عقلاً فيتأمل. عندها ينهض العقل الفقهي ليبرهن ـ كعادته على ما لا برهان له ـ أي يندفع "برهانياً" حيث لا ينفع البرهان، فيعتبر أن عذاب القبر يدخل في حيّز الممكنات، وليس من قبيل المستحيلات، «لأن البرهان العلمي في هذا» هو «عين البرهان العلمي المتعلق بوجود الله عز وجل وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وبأن القرآن المعجز كلام الله عز وجل»[2].

إذا كان الغزالي قد كفّر الفلاسفة لقولهم بحشر الأرواح وليس الأجساد، وعفا عنهم البوطي عندما قبل أن العذاب يمكن أن يتوجّه إلى الروح من دون مغبة الكفر، لكنه لا يلبث أن يعود عن مكرمته الغفرانية، ليعتبر أن «إنكار عذاب القبر مزلق إلى الكفر». ولا يعرف القارئ لماذا يمكن لبراهين البوطي "العلمية" في الأمور الغيبية (ملك الموت عزرائيل المعرّب إلى "عبد الجبار" ـ سؤال القبر ـ عذاب القبر ـ طلوع الشمس من مغربها ـ ظهور دابة الأرض ـ ظهور يأجوج ومأجوج ـ ظهور الدجّال ـ نزول عيسى بن مريم)... نقول: لماذا لا تنطبق هذه البراهين "العلمية" على مسألة غيبية يؤمن فيها مئات الملايين من البشر في كل المعمورة، وهي القائلة بتناسخ الأرواح؟ مع أنها موضوعة مهمة تعاورها الفكر

---

(١) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٣، ص ٤٨٧.

(٢) البوطي، **م.س**، ص ٣١٢.

الفلسفي والميثولوجي عبر التاريخ، حيث تتقاطع مع أطروحة ابن رشد حول "النفس الكلية" القائلة بأن لا بقاء للروح بعد فناء الأجساد، وإنما الذي يبقى هو أرواح الأنواع، أي أن روح الأشخاص توجد وتفنى وأما روح الأنواع فهي باقية لا تزول(١).

رغم أنا لسنا من القائلين بـ "التناسخ"، وإنما ننظر إليه بعين الانجذاب الفانتازية الخيالية الميثية التي تتفاعل شعرياً معها، مثلها مثل كل الأساطير (ظهور الدجّال، وطلوع الشمس من مغربها.. إلخ) التي سخر منها ابن الأثير منذ ثمانية قرون واعتبرها من المحال عقلاً! إلا أنّ المنهج "العلمي" للبوطي يُغرينا أن نبرهن على صحة التناسخ وفق منطوقه المنهجي الفقهي العجيب في فاعليته السحرية في حل القضايا (كما في كتابه موضوع حديثنا **كبرى اليقينيات الكونية**، ص ٣١٤)، فنقول ـ كما يقول ـ بأن البرهان العلمي عليه هو عين البرهان العلمي المتعلق بوجود الله عز وجل... إلخ، وأنه أمام قدرة الله اللامحدودة، يمكن أن يدخل في حيز الممكنات وليس من قبيل المستحيلات. فليس عسيراً على الله جل جلاله ـ كما يقول البوطي ـ أن يعكس الحياة مرة أخرى على ذرات الجسم، أكانت مجتمعة في قبر، أم موزعة في فلاة، أم متفرقة في بطن سبع... إلخ. إذا كان كل ذلك ليس عسيراً على الله، فلماذا يعسر عليه (جلّ جلاله) أن ينسخ الأرواح؟! فإذا صحّ لنا أن كل هذه الخوارق والمعجزات ممكنة أمام قدرة الله، فلماذا لا يكون التناسخ كذلك؟ ولماذا يكون الله قادراً على كل المعجزات ولا يكون عاجزاً إلاّ أمام التناسخ؟

من الواضح أنه بالإمكان وفق هذا المنهج "العلمي" العجيب البرهان على كل القضايا وعكسها، حيث كل القضايا ممكنة إذا ما ووجهت بالقدرة الإلهية! والغريب أن البوطي لم يجد مسألةً بحاجة إلى إثبات بطلانها سوى مسألة التناسخ، مما يترتب على ذلك التكفير طبعاً. وإذا علمنا ـ والشيخ البوطي أول العالمين ـ أنه في بلده سوريا على سبيل المثال، يوجد أكثر من ثلاث طوائف تدين بالإسلام وتؤمن بالتناسخ. فإنه ـ والأمر كذلك ـ يكون قد كفّرها جميعاً، وعندها سيكون مآل المنهج "العلمي" للبوطي إنتاج ثقافة الفتنة. فكما لدى جمهور السُنّة سدنة هياكل وهم ميثولوجياتهم وخوارقهم وخرافاتهم الجميلة، كذلك لدى الطوائف الأخرى سدنة هياكل أوهامها

---

(١) راجع د. عاطف العراقي، **الشيخ محمد عبده ـ بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط٢: ١٩٩٧، ص ٣٦.

الخرافية والأسطورية الجميلة التي يمكن لها أن تشمّر عن سواعدها للذود عن حياض أساطيرها؛ والمآلُ حربُ الأساطير الطائفية والمذهبية التي تُعدّ لها العولمة الثقافية الأميركية بهمةٍ عالية وباسم الخصوصيات، والذاتيات الثقافية والمذهبية، وصدام الحضارات... إلخ!

الإمام محمد عبده يضع أصولاً خمسة شهيرة للإسلام:

١ ـ **الأصل الأول**: النظر العقلي لتحصيل الإيمان، حتى قال قائل: إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق ثم يصل إليه ومات طالباً غير واقف عند الظن فهو ناجٍ...

٢ ـ **الأصلُ الثاني**: تقديم العقل على ظاهر الشرع: فإذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل...

٣ ـ **الأصل الثالث**: البُعد عن التكفير: إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حُمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر...

٤ ـ **الأصل الرابع**: الاعتبار بسُنن الله في الخلق: في هذا يصرّح القرآن بأن لله في الأمم والأكوان سُنناً لا تتبدل؛ والسُنن هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار؛ وهي التي تُسمى شرائع أو نواميس، ويُعبَّر عنها اليوم بالقوانين، وأن لا يُنظر إلى الخوارق والعجائب والغرائب بوصفها أصلاً آخر... والخارق الوحيد ـ وفق الإمام ـ هو الذي تواتر خبره، ولم ينقطع أثره؛ والخارق المتواتر المعوَّل عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين هو القرآن وحده.

٥ ـ **الأصل الخامس**: قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، فقد هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها. فليس لأحدٍ بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحدٍ ولا سيطرة على إيمانه؛ والرسول عليه السلام كان مبلّغاً ومذكِّراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً. قال تعالى: «فذكِّر إنما أنت مُذكِّر، لستَ عليهم بمسيطر». ويتأسس على ذلك أنه يحق لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصِّل من وسائله ما يؤهِّله للفهم، كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها، وأحوال العرب خاصةً في زمان البعثة، وما كان الناس عليه زمن النبي ﷺ، وما وقع من الحوادث

وقت نزول الوحي، وشيء من الناسخ والمنسوخ من الآثار[1]...

لقد أشرنا إلى هذه الأصول الخمسة للإمام عبده، لا للإيحاء بمدى انحدار العقل الفقهي المشيخي وترديه من النور إلى الظلام فحسب، ولا لنفسِّر هذه العداوة الشديدة التي يحملها الشيخ البوطي للإمام محمد عبده ومدرسته الإصلاحية التنويرية فقط[2]، ولا لنقول إن مصفوفة الخطاب الفقهي لسدنة هياكل الوهم اليوم تسير خطوة فخطوة بالتضاد مع منظومة الأصول العقلانية التي صاغها الإمام فحسب أيضاً، بل لنقول: إن عداوة الشيخ، وبالدرجة الأولى للإمام ومدرسته، تكمن بالضبط تجاه الموقف من الخوارق والعجائب، والشيخ البوطي يعلن ذلك صراحة في صدد ردّه على تأويل الشيخ شلتوت، وهو من تلاميذ محمد عبده، لسورة النساء: «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبِّه لهم...» بأن معنى الآية أنهم ما قتلوه، بل رفع الله درجته إليه، وذلك تأويلاً لقوله تعالى: «وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً». يعزو الشيخ البوطي تأويل الشيخ شلتوت بمثابته «خدمة لما استقر في نفوسهم من مرض إنكار الخوارق والمعجزات»[3]. بل ويتظارف الشيخ البوطي مظهراً مواهبه في التهكم والسخرية، فيضيف معجباً بالمثل القائل «إن رجلاً نظر إلى حمار يافع فاشتهي لحمه، فالتفت إلى من حوله قائلاً: ما أشبه أذنيه بأذني الأرنب»[4].

نعود إلى الأصل الثاني من أصول الإمام محمد عبده، وهو تقديم العقل على ظاهر الشرع، فإذا تعارض العقل مع النقل أخذ بما دل عليه العقل. لكن

---

(١) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، تحقيق ودراسة د. عاطف العراقي، القاهرة، سينا للنشر، ص ١١٥ ـ ١٢١.

(٢) تبلغ الأحقاد بالشيخ البوطي أنه يعلن شماتته بشيخ الأزهر محمود شلتوت بأنه كان يتعامى عن الحق عندما كان سليماً قوياً، وعندما أصيب بالشلل أحرق كل ما كتبه من آراء شاذة وفي مقدمتها مسألة عيسى بن مريم. وهو يسوق هذه المعلومات عن توبة محمود شلتوت اعتماداً على منهجه "العلمي" في النقل والعنعنة، مما رواه بعض علماء الأزهر! ولا يخطر على بال الشيخ الفقيه أن كل واحد يستطيع أن يزعم مزاعمه "العلمية"، ويقول بالضد من ذلك، فيروي رواية معاكسة لروايته على لسان من يشاء، فمثلاً نستطيع القول: روى بعض علماء الأزهر أن الشيخ محمود شلتوت، وهو على فراش المرض، أعلن بأنه فخور بما قدّمه من إضاءات وأنوار للدين الإسلامي ولأمته الإسلامية!

(٣) البوطي، م.س، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٤) **المرجع السابق**، ص ٣٣١. في هذا السياق من التظارف، نجد أنفسنا مسوقين لنتظارف مع الشيخ البوطي، فنقول إن إصراره على التمسّك بالمعجزات والخوارق بكل هذا الانهماك الذي يجعل منها وكأنها من أصول الدين، تدفع بالمرء لا لتذكّر الرجل الذي اشتهى أكل =

الشيخ مدفوعٌ ـ بالضد من "مرض" شلتوت بإنكار الخوارق ـ بمرض العشق للخوارق، فيقوم بالتأويل المضاد للعقل عبر لَيْ عنق نصّ النقل دون أن يتورع تأثماً كونه يتعامل في تأويله النقلي مع النصّ القرآني وليس مع أي نصّ. فلكي يثبت بطلان التناسخ، يقوم بتفسير عجيب للنص القرآني، فيرى «أن الروح مشغولة بصاحبها محبوسة له أو عليه»[1]، ودليله البرهاني الآية ٣٨ من سورة المدثر: «كل نفس بما كسبت رهينة».

لا بد من الإشارة، بادئ ذي بدء، إلى أن الشيخ يتقصّد الخلط بين معنى "الروح" ومعنى "النفس" ليساوي بينهما بهدف تضليل القارئ قاصداً. **فالروح** تشير في السياق القرآني إلى "السمو والتعالي"، إذ الروح الإلهية تنفخ في مريم: «نفخنا فيها من روحنا»، فهي روح التسامي الإلهي المتعالي على الفعل الحسي. بل يتعالى معنى الروح فوق مدارك الإنسان الحسيّة، لتبلغ مرتبة العلم الإلهي: «يسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي». وفي سياقات قرآنية أخرى، فإن الروح يعني جبريل، ففي ليلة القدر «تنزَّل الملائكة والروح فيها»، والروح هنا ـ بحسب **تفسير الجلالين** ـ هو جبريل. أضف إلى ذلك أن "الروح" ولو كانت تشير إلى جبريل، فإن جبريل بذلك سيغدو مُعادلاً مجازياً لكائنات العالم العلوي، عالم الغيب الذي هو من علم الله وأمره.

أما **النفس** فهي المتّصلة بالعالم السفلي البشري حيث الرغبات والأهواء والأفعال بخيرها وشرها كما في سورة الشمس، الآيات ٦ ـ ١٠: «ونفسٍ وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها». ثم إن النفس أمّارة بالسوء، وفي سورة النازعات، الآية ٣٩: «وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى»... إلخ.

لا نظنّ أن الشيخ لا يعرف هذه التمييزات، لكن مرض أهواء النفس المولعة بالخرافي والعجائبي تنساق وراء رغائبها، لتُوظِّف النصّ القرآني توظيفاً نفعياً في خدمة الفكرة المسبقة القارّة في نفس الشيخ.

إنّ الآية موضوع نقاشنا «كل نفسٍ بما كسبت رهينة»، يمكن أن تُشكِّل

= الحمار، بل بطرفة النصابَيْن اللذين دفنا حماراً، وجعلا من قبره مزاراً، فراح أحدهما يُغالي في نسب المعجزات والخوارق والعجائب للحمار إلى الحد الذي راح يصدّق نفسه بأن في المزار "ولي من أولياء الله". فما كان من شريكه في النصب والاحتيال إلا أن يذكّره وينبهه إلى أنهما قد دفناه معاً!

(١) **المرجع نفسه**، ص ٣١٥.

أساساً لفكرة حرية الاختيار والمسؤولية، إذ النفس هنا مستودع الأفعال البشرية، وهي هنا المسؤولة عن الحسن والقبيح، فهي رهينة ما اكتسبته من أفعال وأعمال، حيث «لا تزر وازرة وزر أخرى». وهي تتقاطع بمغزاها الدلالي مع التساؤل الربّاني حول فعل الحرية الذي منحه للبشر: «ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين»؛ «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره». لا نريد أن نطيل في الكشف عن الأبعاد الدلالية لهذه الآية العظيمة في مدلولاتها المشيرة إلى الحرية والاختيار والمسؤولية البشرية والأخلاقية أمام عدالة السماء، في مواجهة التيار الجبري، التواكلي، والاستسلامي، الذي كان دائماً تيار فلسفة السلطة المستبدّة عبر التاريخ منذ العهد الأموي وحتى اليوم، وهو دين الفقهاء وعّاظ السلاطين إلى اليوم. لكن هذه المعاني الجليلة يختزلها الشيخ البوطي، نازلاً بها إلى مستوى التفسير السحري الذي يجعل من النفس روحاً محبوسة في سجن الجسد، لا تستطيع أن تغادره إلى جسد آخر!

أليس أولى بالشيخ أن لا يخضع الأمور الغيبية لسؤال الكمّ والكيف، وأن يعترف بالعجز عن فهمها، حيث لا يعلم الغيب إلاّ علاّم الغيوب، ويفوّض الأمر إلى الله في علمه باعتبار الروح من أمره، كما يقترح الإمام محمد عبده في الأصل الثاني القائل بتقديم العقل على ظاهر الشرع، والانطلاق من أن الخارق الوحيد للعادة الذي تواتر خبره ولم ينقطع أثره هو القرآن الكريم بإعجازه.

هل نستطيع أن نتلمّس الفارق الجوهري بين خطاب مدرسة الإمام محمد عبده، ومدرسة سدنة هياكل الوهم الفقهي؟ أجل في كون الأول يتمثّل بوصفه خطاب عقل، والثاني بوصفه خطاب سحر. أي أن الخطين هذين يمثّلان مسار المعرفة البشرية في تناوب خط سيرها بين اللوغوس والميثوس، بين العقل والسحر. فاستأثر الغرب ـ منذ ثمانية قرون زمن وفاة ابن رشد ـ بالعقل وخلّف لنا السحر. وكلما ظهر تيارٌ يحاول أن ينازع الغرب استئثاره بالعقل والأنوار، كما فعل محمد عبده، أتته قوى الظلام لتُطفئ نوره بالخزعبلات والمخاريق والسحر والعجائب والخوارق كما يفعل العقل الفقهي المشيخي اليوم!

فالله تعالى ـ كما يقول ابن سينا في مناجاته ـ خالقُ ظلمة العدم بنور الوجود، مما يفضي إلى الاستنباط بوجود بنيتين علائقيتين: الأولى الوجود حيث يرتبط علائقياً بالنور، ارتباط الحياة بالضياء، وفي نفس الوقت تقوم علاقة ترابط علائقية بين العدم والفناء بالظلام. فكلما أرادت الأمة لنفسها الوجود في اختيارها طريق النور والضياء والتنوير، قيض لها التاريخ ـ الذي خرجت منه وهي منكفئة

على التراث تأكله أكلاً لمّاً ـ قوى الفناء والعدم والهلاك والظلام. فهل هناك ظلام أكثر من كل هذه الظلمات التي تحيط بالعقل العربي والإسلامي المستنير؟!

هل هناك عماءٌ أكثر من أن يقوم شيخٌ بعد قرن من الزمن يحتل شاشة التلفزيون ساعة أسبوعياً في بلده، ناهيك عن شاشات الفضائيات العربية، ليعتبر الإصلاح الإسلامي مؤامرة استعمارية إنكليزية، وليقول جهاراً: «جيء بالشيخ محمد عبده وأعطيت له مقاليد الأمر ليقوم بإصلاح شامل في ميدان الأزهر متبعاً الأساس الذي أوضحناه»[1]. والأساس الذي يقصده الشيخ البوطي هنا هو تحرير الفكر الديني من الخوارق والعجائب والاستناد إلى العقل كمرجع. ومن المعروف أن معركة محمد عبده مع من سماهم "سدنة هياكل الوهم"، كانت معركته في سبيل إدخال مواد علوم الطبيعيات والجغرافية والرياضيات... إلخ، إلى الأزهر. مما يتيح للمرء أن يستنبط أنه لو آل الأمر للشيخ البوطي اليوم لألغى كل المدارس والجامعات التي تأخذ بالمناهج العلمية وتُدرِّس الطبيعيات والرياضيات، واكتفى بعلوم الفقه والغيبيات، تأسيساً على منهج اضطراد التواتر وعدم انقطاع أثره بوصفه المنهج العلمي الوحيد الذي يعجز عنه العقل الأوروبي! ومن ذلك تتأتى الشرعية الفقهية للدعوة إلى الحاكمية الإلهية، التي دعا لها المودودي وسيد قطب من قبل، وذلك انطلاقاً من الخاتمة والنتيجة التي ينتهي إليها كتابه التأسيسي لمنهجه العلمي **كبرى اليقينيات الكونية**، الذي سيتكرر في عشرات الكتب اللاحقة، حيث سينتهي إلى القول: تحت عنوان "لا حاكمية إلا لله" إنّ «وظيفة الإنسان هي في تنفيذ حكم الله على الأرض، وأن ليس للإنسان أن يشرّع لنفسه، ودعوى التشريع من العبد دعوى للألوهية مع الله»[2]. ولنا وقفة عند ذلك.

ويتابع الشيخ البوطي هجومه على مدرسة الإصلاح، فيرى أن من نتيجة أثرها تنصيب الشيخ مصطفى المراغي شيخاً للجامع الأزهر، وتنصيب محمد فريد وجدي رئيساً لتحرير مجلة الأزهر **نور الإسلام** الواسعة الانتشار وقتذاك، بعد أن كان يرئس تحريرها العلاّمة المرحوم محمد الخضر حسين الذي يُعبِّر الفقيه البوطي عن إعجابه به أشدّ الإعجاب، والذي طالما كان ـ في الآن ذاته ـ يسخر منه تلميذه طه حسين ومن براهينه المضحكة على فكرة أن «اللغة السريانية هي لغة أهل الجنة»[3].

---

(١) **المرجع نفسه**، ص ٢٢٥.

(٢) **المرجع نفسه**، راجع الفصل الأخير، من ص ٣٧١ إلى ص ٣٨١.

(٣) يروي طه حسين أنه عندما عاد من فرنسا وكان قد لبس البدلة الحديثة والطربوش، سأله =

ويستهول البوطي الخطورة التخريبية التي اقترفها "مخطط الإصلاح" على حد تعبيره، وذلك عبر الإيحاء بأن مخطط الإصلاح ليس إلا مؤامرة، فيقول: «بدأ التبشير بالمنهج الجديد في فهم العقيدة الإسلامية»، معلناً أن الهدف الخطير لهذا المنهج «تجاهل كل المسائل الغيبية التي لا تقع تحت مجهر العلم التجريبي المحسوس وفي مقدمتها المعجزات على اختلافها»، فيأخذ على فريد وجدي نشر مقالاته الجريئة تحت عنوان «السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة».

ويرى في طريقة كتابات محمد عبده «طريقة غريبة عجيبة يخرج فيها على إجماع المسلمين وبدهيات العقيدة الإسلامية الصحيحة. . . وكيف ينتهي إلى تفسير سورة الفيل إلى تأويل صريح الآية بأن المقصود بطير الأبابيل وحجارة السجيل إنما هو وباء الجدري!». ويتابع هجومه لينال من كل مستنيري ذلك الزمن النهضوي: محمد حسين هيكل، عبّاس محمود العقاد، مشيراً بالغمز إلى **عبقرياته** الشهيرة، رغم ما عُرف عن العقاد من اتجاه محافظ، بل ينال من شيخ الأزهر مصطفى المراغي «عندما اعتبر أن معجزة محمد ﷺ لم تكن إلاّ في القرآن وهي معجزة عقلية»[(١)].

وفي المآل: إذا كان ثمة نصّ، أو واقعة، أو حادثة تعاورتها التيارات والمذاهب في التاريخ، والفقه، والكونيات، وكان هناك رأي يحتكم إلى العقل دون أن يمس بأصول العقيدة، فلماذا لا يؤخذ بالتفسير والتأويل الذي يحتكم إلى العقل، كما فعل ابن الأثير، وفق ما أشرنا في بداية الفصل الذي تناولنا فيه المخيال الأسطوري، عندما رفض أوراق ابن عباس في خلق الشمس والقمر، وطلوع الشمس من مغربها، وذكر يأجوج ومأجوج، إلى أشياء أخرى لا حاجة لذكرها، فأعرض عنها لمنافاتها العقل كما أسلفنا[(٢)].

فما دام لدينا تفسيرات وتأويلات وقراءات عقلانية قدمها بعض السلف الصالح، دون أن تؤثم أو تكفّر، فلماذا لا نأخذ بها، ونحترم ديننا وعقلنا وسلامة

= شيخه محمد خضر حسين ساخراً من مظهره الحداثي، بعد أن خلع الجبة والعمامة: «ماذا تعلمت في بلاد الإفرنج يا طه أفندي؟». فقال طه حسين: «اللغة السريانية». وعندما أبدى أستاذه الشيخ محمد استغرابه متسائلاً: «ولماذا؟». أجاب طه حسين بحسه الساخر اللاذع: «حتى أضمن آخرتي في الجنة فأجيد التخاطب مع أهلها»، معرضاً هكذا بشيخه بتهكم بأنه سيسبقه إلى الجنة والتعايش مع أهلها، باعتبار أن الشيخ لا يعرف السريانية!

(١) البوطي، م.س، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٢) راجع ص ٩٢ من هذا الكتاب.

ملكاتنا ومداركنا الحسية، ووجهنا الحضاري أمام الله والعالم، انطلاقاً من الحديث الصحيح عقلاً ـ ولا يهمنا إنْ كان صحيحاً نقلاً ـ فـ «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»؟

فهل من المعقول أن يتأفف عقل ابن الأثير في العصور الوسطى من حكاية يأجوج ومأجوج وخروج الشمس من الغرب، بينما يقبل عليها عقل الشيخ البوطي، مهدداً متوعداً بالكفر والتكفير كل من لا يقول بصحتها البرهانية، اعتماداً على منهجه "العلمي" العجيب!

د ـ غرائبية التفسير القرآني عند ابن عباس

يبدو أن المكانة الرفيعة التي احتلّها ابن عباس في علوم الحديث والتفسير والفقه والرواية. . . أغرت الكثيرين من العاملين في هذه العلوم عندما يتزيدون ويتكثرون في أن يبحثوا عن غطاء للمشروعية، فيلوذون بشرعية ابن عباس[(١)]، حتى أنهم نسبوا إليه كتاباً في تفسير القرآن. لكن "كتاب التفسير" هذا لم تصحّ عند الثقات نسبته إليه، فوفق أحمد أمين، لم تتخذ التفسيرات في عصر ابن عباس شكلاً منتظماً، بأن تُذكر آيات القرآن مرتبةً كترتيب المصحف ثم تُتبع بتفسيرها، بل كانت هذه الأحاديث التفسيرية ترى منثورة تفسيراً لآيات متفرقة، هو الشأن في الحديث، فحديث صلاة بجانبه حديث ميراث، بجانبه حديث زواج، بجانبه تفسير آية كذا. . . وهكذا. وعلى هذا فإننا لم نعمد لاستجلاء الرؤية الغرائبية التفسيرية لابن عباس من خلال "كتاب تفسيره" نظراً لعدم صحّته عند الثقاة، بل أخذنا بعض التفسيرات المنثورة، المبثوثة في هذه السورة أو تلك الآية، لتكتمل لدينا ملامح البنية التكوينية للرؤية الميثولوجية الفانتازية للعالم عند هذا الصحابي المبدع[(٢)].

قبل أن نتحدّث عن ابن عباس وعلاقته بعلوم القرآن من التفسير والقراءات، لا بد من وقفة عند علم التفسير بشكل عام، انطلاقاً من حقيقة أننا إذ نتقصى موقع ابن عباس في علم تراجم الرجال إنما نمتحن مردودية هذا العلم ذاته ومدى أهميته الإجرائية في منظومة المنهج العلمي الذي يدعونا إليه الخطاب الفقهي المشيخي. وإذا كنا نأخذ الشيخ البوطي مثالاً، فليس إلا لأننا نريد تفكيك بنى هذا العقل الفقهي. ونحن إذ نلقي النظرة على آليات القراءة والتفسير التي يقدمها ابن عباس، فإنما نهدف إلى إلقاء النظرة على هذه الآليات ذاتها ومدى صلاحيتها

---

(١) روى الخطيب البغدادي عن محمد بن يونس قال: كنت بالأهواز فسمعت شيخاً يقصّ لمّا زوج النبي ﷺ علياً فاطمة، أمر شجرة طوبى أن تنثر اللؤلؤ الرطب يتهاداه أهل الجنة بينهم في الأطباق، فقلت له: يا شيخ هذا كذب على رسول الله، فقال ويحك اسكت حدثنيه الناس، قلت: من حدثك؟ فروى لنا إسناداً عن ابن عباس. نقلاً عن: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربي، ج٢، ط١٠، راجع ص ١٣٩.

(٢) **المرجع السابق**، ص ١٢٨.

المنهجية في عصرنا لتنضفر في تنضيدة المنظومة المنهجية العلمية المدعاة من قبل العقل الفقهي منذ تشكّله الأول مع ابن عباس.

يأتي التفسير، وفق ابن خلدون، بوصفه علماً من علوم القرآن، في حين أن العلامة أحمد أمين بموسوعته الإسلامية يتحدّث عن التفسير بوصفه مصاحباً للحديث. فالأول يحدّثنا عن القرآن بأنه كلام الله المُنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف وهو متواتر بين الأمة، لكن ما هو غير متواتر ومختلف فيه هو «الطرق المختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها». ولعل ذلك ما يُفسّر لاحقاً عند المشتغلين الموسوعيين بعلوم القرآن كجلال الدين السيوطي، بأن القرآن الكريم أُوحي إلى محمد عليه السلام بالمعنى فقط وأنه هو الذي وضع صياغته باللغة العربية، كما أسفلنا. وربما اعتماداً على ذلك جوّز بعض الصحابة والتابعين ومن بعدهم رواية الحديث بالمعنى، لا يتقيدون فيه بما قاله رسول الله (ص). وفي **طبقات** ابن سعد أخبار كثيرة من هذا القبيل، فجاءت أحاديث كثيرة مختلفة الألفاظ، فروي الحديث: «زوجتكها بما معك من القرآن»، «وملكتكها بما معك من القرآن»، وما ذاك إلا لأن رواة الحديث الأولين حافظوا على المعنى، وعبَّروا بما يدلّ عليه من عندهم.

ولهذا اشتهرت القراءات السبع، وربما زيدت بعد ذلك قراءات أخرى لحقت بالسبع، إلاّ أنها عند أئمة القراءة لا تقوى قوتها في النقل. وعند أئمة آخرين حتى القراءات السبع اختلفوا في تواتر طرقها[١].

بينما العلامة أحمد أمين يعلن أن ذكره للتفسير عقب الحديث، بسبب أن التفسير ـ في أول أمره إلى عصرنا الذي نؤرّخه ـ قد اتخذ شكل الحديث، بل كان جزءاً منه، وباباً من أبوابه. فالحديث، وفق صاحب **ضحى الإسلام**، يشمل التفسير، ويشمل التشريع، ويشمل التاريخ، فراوي الحديث يروي حديثاً فيه تفسير آية من القرآن، وحديثاً فيه حكم فقهي، وحديثاً فيه غزوة من غزوات النبي (ص)، وحديثاً فيه شرح حالة اجتماعية... إلخ.

كانت التفاسير الأولى تقتصر على تفسير الشكل، لكن أول من تعرّض لآية آية بحسب ترتيب مصحف عثمان وفسرها على التتابع هو الفرّاء (المتوفى سنة ٢٠٧هـ)[٢].

---

(١) راجع: ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٣٤٦.
(٢) راجع: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج٢، ص ١٣٧ ـ ١٤١.

لكن ما يعنينا في هذا السياق متابعة أحمد أمين لابن خلدون في الحديث عن خطّين أو صنفين في التفسير، خط نقلي وخط عقلي:

الخط الأول: وهي التفاسير النقلية عن السلف وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآيات. إلاّ أن هذه المنقولات شملت الغثّ والثمين، والمقبول والمردود، والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية. وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء ما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكوّنات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى. وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بدو مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حِمْيَر الذين أخذوا بدين اليهودية. فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد اللّه بن سلام وأمثالهم... فامتلأت كتب التفاسير بهذه المنقولات وأصلها.. عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه[1].

الخط الثاني: التفسير العقلي، وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب. ويقدم مثالاً على هذا الصنف بكتاب **الكشاف** للزمخشري من أهل خوازم العراق. لكن ابن خلدون يلفت الانتباه إلى أن الزمخشري من أهل الاعتزال، ويحذِّر أهل السُنّة والجمهور من انحرافاته مع إقراره برسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة.

أما أمثلة التفسير النقلي المليئة بالملاحم التوراتية، فيقف على رأسها ابن عباس، وله كتاب مستقل في ذلك، وقد أشرنا إلى ترجيح رفضه من قبل الثقات. ومنها تفسير مقاتل بن سليمان (توفي سنة ١٥٠هـ)، «وقد كان يأخذ عن اليهود

(١) راجع: **مقدمة** ابن خلدون، ص ٣٤٨. بل إن ابن عباس نفسه يقرّ بمرجعية اليهود في تفسير القرآن إذ يقرّ بمرجعية أُبي بن كعب على لسان عمر بن الخطاب. يقول ابن عباس: خطب عمر بن الخطاب رضي الله عنه الناس بالجابية وقال: يا أيها الناس، من أراد أن يسأل عن القرآن فليأت أُبي بن كعب رضي الله عنه، ومن أراد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت رضي الله عنه، ومن أراد أن يسأل عن المال فليأتني، فإن الله جعلني له والياً وقاسماً. راجع: **حياة الصحابة**، ٤/ ٢٥٣ وما بعدها.

علم الكتاب». واتهمه أبو حنيفة بأنه مشبّه كذاب.. ومنها تفسير محمد بن إسحق ذكر فيه أقوالاً لوهب بن منبه وكعب الأحبار وغيرهما من الرواة عن اليهودية والنصرانية. وهذه التفاسير لم تصل إلينا، ولكن ابن جرير الطبري (المتوفى سنة ٣١٠هـ)، جاء فجمع أكثرها وأدخلها في كتابه التفسيري[١].

ويعرض أحمد أمين لمثال نموذجي للتفسير العقلي، غير الزمخشري الذي أشار ابن خلدون إليه، وهو الجاحظ ومن ثم تفسير الفخر الرازي. فالأمثلة على التفسير العقلي في مواجهة التفسير النقلي الأسطوري، تفسير قوله تعالى: «إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين»، فيقول الجاحظ: «ليس أن الناس رأوا شيطاناً قط على صورة، ولكن لما كان الله قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين واستسماجه وكراهته، وأجرى على ألسنة الناس جميعهم ضرب المثل في ذلك، رجع بالإيحاش والتنفير، وبالإخافة والتقريع، إلى ما قد جعل الله في طباع الأولين والآخرين وعند جميع الأمم..».

هذا التفسير المؤسّس على التأويل العقلي للبُعد المجازي التمثيلي الذي سيعتمده الإمام محمد عبده لاحقاً، أليس أولى بالمعقولية والاستجابة لدى القارئ، من التفسير الخرافي القائل في تفسير القرآن «إن رؤوس الشياطين نبات ينبت في اليمن»[٢].

(١) راجع: **ضحى الإسلام**، م.س، ج٢، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) **المرجع السابق**، ص ١٤٨. لن نتحدث عن تفسيرات ابن عباس للظواهر الطبيعية، وجرأته على تفسير القرآن على حد تعبير ابن عمر الذي لم يكن تعجبه هذه الجرأة، ومع ذلك فإن التفسير الأسطوري (الميثي) له كل المبررات التاريخية، نظراً لممكنات العصر في قدراته على معرفة قوانين الطبيعة. ولهذا فإن التفاسير كانت تورد قراءات عديدة، وتأويلات متنوعة، لوعيهم وإقرارهم بعجز أفهامهم عن إدراك أسرار الكون، ولحسّهم السليم بأن كتاب الله كتاب هداية وموعظة حسنة ومعرفة بعالم الغيب، وليس بحثاً في الطبيعيات والفيزياء والرياضيات. فكانوا على درجة من التسامح في إيراد الروايات والقراءات، ما يحسدهم عليه الأحفاد، الذين انحطوا إلى واحدية مستبدّة في السياسة والفكر والدين، لا يقبلون إلا الرأي الواحد، والتفسير الواحد، والحاكم الواحد، وكل ما خارج ذلك كفر وتكفير، وتطليق، وخناجر... ولهذا ليس مما يدعو للدهشة تفسير ابن عباس لـ "رعد" بأنه بفعل «ملك يسوق السحاب بمقلاع من فضة» (نقلاً عن: الطبري). والطبري نفسه يسوق عشرات التفسيرات لقوله تعالى «كانتا رتقاً ففتقناهما»، حيث يفسّرها ابن عباس بأن السموات «كانت رتقاء لا تمطر، والأرض رتقاء لا تنبت، ففتق هذه بالمطر، وهذه بالنبات». وبعضهم قال بأن السموات والأرض كانتا رتقاً، أي ملتصقتين مضموتين، ففُتقتا» انطلاقاً من التفسير اللغوي المتداول، فالمرأة الرتقاء: هي المرأة المضمومة الفرج وهكذا... إلخ.

وفي هذا السياق التفسيري، يسوق لنا الجاحظ تفسير "آية المسخ"، ويناقش: هل يمكن أن تنقلب الناس قردة وخنازير؟ وعلى أي شكل كان؟ وهل المراد أن تكون خلقتهم أشبه شيء بالقردة والخنازير كما يُرى في بعض الناس؟

هذه التساؤلات العقلية يطرحها الجاحظ حول الآية القرآنية: «ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت، فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» (من سورة البقرة).

هذه التساؤلات العقلية التي يطرحها الجاحظ يجيب عليها مجاهد بتفسير عقلي إذ يقول: لم يُمسخوا إنما هو مثلٌ ضربه الله لهم مثل ما ضرب «كمثل الحمار يحمل أسفاراً»، أو أن قلوبهم هي التي مُسخت قردة ولم يُمسخوا هم.

وهنا يعتمد مجاهد على استنباط المغزى الدلالي التمثيلي القصصي، على سبيل المجاز وليس الحقيقة، فخلص إلى أن دلالة المعنى تتكثف في فحوى: خاسئين: صاغرين، والخاسئ: هو المبعد المطرود كما يخسأ الكلب، لإن قُلتَ له إخسأ انخسأ، يعني لإن طردته انطرد ذليلاً. والطبري نفسه الذي يجمع في **تفسيره** كل التفاسير السابقة يقول: كلما تمردوا فيما نهوا عنه من اعتدائهم في السبت، واستحلالهم ما حرم الله عليهم من صيد المسك وأكله وتمادوا فيه «قلنا لهم كونوا قردة خاسئين»، أي بُعداء عن الخير.

لكن كان لابن عباس دائماً رأي آخر، يستلهمه من مدرسة النقل عن اليهود كما أشار ابن خلدون، ربما يلتقي مع نزوعه الملحمي للأسطرة وإثارة العجائبي الخارق في مسار الكون والخليقة، فيقول: جعل الله منهم القردة والخنازير، على سبيل الحقيقة لا المجاز. ولكي يذهب بعيداً في ممارسة فتنة السرد الحكائي، يزعم ابن عباس - وعلى حد تعبير الطبري - أن شباب القوم صاروا "قردة"، وأن المشيخة صاروا "خنازير".

ولعلّ الفرق بين مجاهد وابن عباس أن الأول يعتمد التحليل اللغوي وعلوم اللسان والبلاغة، ولم يتصل باليهود البدو الحِمْيَريين كونه أندلسياً، وللبيئة الأندلسية حظٌ كبير من العمران والمدنية إذا ما قورنت بالجزيرة العربية التي نشأ فيها ابن عباس بعربها ويهودها البدو المفعمين فتنة سحرية بسبب علاقتهم الشعرية الغنائية بالعالم، وما لعالم الشعر الغنائي من اتصال بالكهانة والسحر والنزعة الإيحائية التي تبعث الحياة في الجماد.. قبل أن يدخلوا مع القرن الثالث الهجري مرحلة النثر والكتابة والتدوين وتأصيل أصول الحياة العقلية والفكرية والثقافية، بل والفنية التي لم تستطع حتى اليوم أن تتحرر من أوشاب النزعة الذاتية الغنائية التي

تخالط نظرة العربي والمسلم إلى العالم، وذلك منذ وأد الاعتزال في بنية العقل الثقافي الإسلامي.

ومن التفاسير الموغلة في غرابتها، والمتفردة في روايتها، تفسير ابن عباس لآية «ومن شر غاسق إذا وقب». فلقد عدنا إلى عدد من التفاسير (**تفسير الجلالين**، **تفسير ابن كثير**، **تفسير القرطبي**، وحتى **تفسير الطبري** الذي يشكّل موسوعة التفسير نظراً لاهتمام الطبري في إيراد كل التفاسير التي انتهت إليه في زمنه)، فلم نجد تفسير ابن عباس هذا، رغم احتفاء الطبري بتفاسيره. فكل التفاسير لم نجد فيها سوى تنويعات متقاربة المعنى والدلالة: غاسق إذا وقب: الليل إذا أقبل، أو الليل إذا أظلم، أو هو غروب الشمس إذا جاء الليل... وقيل النجم الغاسق، وقيل الغاسق إذا وقب: القمر. وتردد معظم التفاسير قول النبي لعائشة وهو ينظر إلى القمر: «يا عائشة استعيذي بالله من شرّ هذا، فإن هذا الغاسق إذا وقب»، والنجم إذا أفل غاسق، والقمر غاسق إذا وقب.

والقرطبي يظل أميناً للميراث الثقافي الأندلسي من حيث اعتماد التفسير على ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب، والمفردات والتراكيب. فيحدثنا وفق هذا المنهج، أن الغسق هو أول الظلمة (غسق الليل يغسق، أي أظلم)، ويستشهد بالشعر للكشف عن معاني الكلمات وتراكيبها، فيسوق لابن قيس الرقيّات:

إن هذا الليل قد غسقا   واشتكيت الهم والأرقا

ثم يسوق معاني لغوية أخرى، الغاسق: البارد، وقيل الليل غاسق لأنه أبرد من النهار. وقيل هو الشمس إذا أغربت. كما يورد معنى سياقياً آخر بأنه الحيّة إذا لدغت، وكأن الغاسق نابها لأن السم يغسق منه، أي يسيل...

أما ابن كثير فهو يسوق التفاسير التي قدمها الطبري، **وتفسير الجلالين** يختصر كل التأويلات باقتضاب: أي الليل إذا أقبل والقمر إذا غاب.

ولا بد للقارئ من ملاحظة أن مجموع هذه التفاسير تستند إلى المعرفة بلغة العرب وأساليب القول والبلاغة عندهم لبلوغ المعنى. لكن ابن عباس يأبى إلاّ أن يعود إلى منجم غرائبه ليتأول معنى ودلالة غريبة، يصعب استنتاجها من علاقات النصّ الداخلية اللغوية والتركيبية، فيفصح لنا عن معنى سري لا يقول به غيره، وهذا المعنى يسوقه لنا الإمام الغزالي في **إحياء علوم الدين**، قائلاً: وعن ابن عباس في قوله تعالى: «ومن شر غاسق إذا وقب» قال: «هو قيام الذكر». وقد أسنده بعض الرواة إلى رسول الله (ص) إلا أنه قال في **تفسيره**: «الذكر إذا دخل»، ويضيف

الغزالي: وقد قيل «إذا قام ذكر الرجل ذهب ثلثا عقله». وكان النبي (ص) ـ بحسب الغزالي ـ يقول في دعائه: «اللهم إني أعوذ بك من شرّ سمعي وبصري وقلبي وهنيّ ومنيّي»(١). و«الهن والمني» هما العضو الجنسي وماؤه.

والأمر نفسه بالنسبة لبداية السورة «قل أعوذ برب الفلق»، حيث الحسّ اللغوي العربي السليم، الذي لا يحتاج إلى عرفانيات الغيب، يقول إن معناها "أفلق الصبح"، حيث الفلق يعني الشق، مما يتيح لتأويلات أخرى تعتمد التفسير

---

(١) الإمام أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، م.س، ج٣، ص ٨٧. ويقوم الغزالي بنوع ما يمكن تسميته بالتواطؤ التأويلي، حيث السكوت عن الظاهر والعام والمتداول، واللجوء إلى الباطن الخاص والمتأول، فهو يعتمد تفسيراً منفرداً ووحيداً تتناقله كتب التفسير للآية ٢٨٦ من سورة البقرة: «ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به»، بأن معناها: "شدّة الغلمة"، أي الشهوة الجنسية، قاصداً السكوت عن المعنى الظاهر، القائل: بأن ما لا طاقة للإنسان به من الأعباء والابتلاء والتكاليف. وسياق الآيات السابقة واللاحقة لا تقود إلا إلى هذا المعنى، إلا بعض المتأثرين بالمدرسة اليهودية الأسطورية كابن عباس وغيره، التي تفسّر القول بأنه دعوة إلى الله لكي لا يمسخنا قردة وخنازير كما مسخ من قبلنا اليهود. هذا التواطؤ التأويلي يُمارسه الغزالي ليضعه في خدمة مدرسته الوعظية، القائمة على الترغيب والترهيب، استمرارية لمدرسة الحسن البصري، في اختصار حياة الإنسان واختزالها إلى مجرد معبر للآخرة. وعلى هذا فلذة الوقاع الجنسي ـ بحسب الغزالي ـ ليست إلا لذة عابرة لتذوق لذّات الآخرة، كما هي النار في إحداث الألم المحسوس الذي يُقاس عليها نار جهنم، فإن ما لا يدرك بالذوق لا يعظم إليه الشوق. راجع: **إحياء علوم الدين**، ص ٨٧ ـ ٨٨. بل إن الغزالي الذي يُعتبر أهم أقانيم التأسيس للعقل الفقهي المشبخي اليوم، إذ يمثل كتابه **إحياء علوم الدين** المرجع الرئيسي لخطب الجمعة، لا يتردد في الاستشهاد بحديث يعتبره ضعيفاً بل وموضوعاً، ثم يبني عليه نتائج. والحديث يضعّفه الغزالي لا لمضمونه اللاعقلاني، بل اتساقاً مع المنهج "العلمي" الذي يدعونا إليه "الفقيه" البوطي، وهو النقل والتواتر والإسناد والعنعنة. فلنسمع إلى هذا الحديث كم هو مُسيء للنبي، قال رسول الله (ص): «شكوت جبرائيل ضعف الوقاع فأمرني بأكل الهريسة»! وما يدعو للأسف تلك المحاجّة الساذجة التي يقيمها الإمام أبو حامد، فرغم استغرابه للحديث، فإنه ينبه القارئ إلى أن النبي كان تحته تسع نسوة ووجب عليه تحصينهن بالإمتاع، وحرم على غيره نكاحهن وإنْ طلّقهن، فكان طلبه القوة لهذا لا للتمتع..!

ألا يمكن أن تكون هذه المحاجّة موضوعاً مثيراً لشهية بعض الباحثين الغربيين من المستشرقين المعادين للإسلام، لكي يتخذوا هذا الموضوع مادة للتهكم والسخرية؟ ألا يمكن أن يُسأل "حجة الإسلام" هذا السؤال: إذا كان النبي لا يبتغي التمتع بل القوة ـ كما يستخلص الغزالي ـ فما الذي يجبر النبي (ص) أن يكون تحته تسع نسوة؟ هل من أجل امتحان قوته؟ وهل القوة مبتغاة لذاتها؟ وهل حقاً كان النبي لا يبتغي من الوقاع التمتع الذاتي بل تمتيع نسوته لكي «يحصّنهن بالإمتاع» على حد تعبير الإمام حجّة الإسلام الغزالي؟

اللغوي ذاته فتقول: التفليق بين الجبال والصخور؛ والقرطبي يستند إلى لغة العرب وميراثها في التعبير وذلك عندما تقول: هو أبين من فلق الصبح. لكن ابن عباس، كعادته، يتفرّد بالتأويل الغيبي، فيقول: إن الفلق «سجن في جهنم»، ويتبعه في ذلك أبو هريرة لكن بسذاجة غرائبية أشدّ فيقول: «جب في جهنم مغطّى». ولا نعرف ما هي الحكمة من غطائه، سوى عند حافظ الأسرار التوراتية والملاحم والحدثان على حد تعبير ابن خلدون، أُبي بن كعب إذ يقول: بيت في جهنم إذا فتح صاح أهل النار من حرّه.

ولعل المفارقة المثيرة للانتباه في أسلوبية القصّ عند الصحابي النابغ ابن عباس، هي حديثه عن اللامعقول بمعقولية شديدة، أي تحويل الميثوس إلى لوغوس، من خلال الاندماج بعملية السرد حتى يبدو وكأنه أحد أبطال الحكاية المروية. وحتى ولو كان تاريخ الأحداث يعود إلى آلاف السنين، فإنه يجعلها راهنة، وذلك عبر إحداث حالة تقاطع بين التعاقبي والتزامني في حركة المتن الحكائي. ففي سياق تفسير الآيات ٣٦ ـ ٣٩ من سورة طه حول قصة موسى مع فرعون، حيث يغيب موسى ويستخلف على قومه أخاه هارون، فيأمر هارون القوم أن يجمعوا كل الودائع والمتاع والحلي التي حملوها من مصر، ويلقيها في حُفيرة ويحرقها لكي لا تكون لآل فرعون أو لبني إسرائيل. وكان السامري حاضراً، وهو من قوم يعبدون البقر، فطالبه هارون بأن يلقي ما يخفيه في يده، فإذا ما بيده قبضة من أثرِ موسى. واشترط السامري على هارون أن يدعو الله أن يجعل ما يلقيه كما يريد، فدعا هارون وألقاها قائلاً: أريد أن يكون عجلاً، فاجتمع ما كان في الحُفيرة من متاع أو حلية أو نحاس أو حديد فصار أجوف ليس فيه روح لكن له خوار. وهنا يتدخل الراوي ابن عباس وكأنه عامل سردي فاعل في عوامل تشكّل الحكاية ذاته، وأحد شخصيات المشهد القصصي، موحياً بالواقعي في وسط هذه الفضاءات الطقسية الساحرة، فيقسم ابن عباس: «لا والله ما كان له صوت قط إنما كانت الريح تدخل في دبره وتخرج من فيه، وكان الصوت من ذلك، فتفرق بنو إسرائيل فرقاً..».

فأية متعة فانتازية في ذلك التغريب "البريختي"، حيث يخرج المتلقي من تماهيه مع وقائع الحكاية، من خلال الدخول المفاجئ والصاعق لابن عباس على المشهد، ليقسم بالله وكأن هذه الحدثان الغابرة تحدث أمامه، فتثيره كطرف حيادي، ليفقد حياديته تلك منخرطاً في معمعان ملحمة التيه العبراني!

ويعلّق ابن كثير في **تفسير القرآن العظيم** أن هذا الحديث «موقوف من كلام

ابن عباس وليس فيه مرفوع إلاّ قليل منه، وكأنه تلقاه ابن عباس رضي الله عنه مما أتيح نقله من الإسرائيليات عن كعب الأحبار أو غيره...»[1].

هذه الرؤى السحرية لتاريخ الأولين، سيعقبها في الزمن المعاصر لهم ولواقعهم المعاش نوع من النوسان بين الواقعي والمتخيل، ستترتب عليه قراءتان للحدث: القراءة الأولى هي قراءة العين المشاهدة للحدث التاريخي فيما هو عليه، وقراءة ثانية محمولة على الرغبة والأمنيات، فتنتج حدثاً مؤسطراً، يتداخل فيه الظرف الآني والراهن مع الأبدي، وتداخل الظرف العابر مع الثابت الذي لا يتغيّر، وتداخل الزائل الكائن مع المطلق، وتداخل الدنيوي مع المقدس، والمادي مع المتعالي[2].

ومع ذلك، فكلما ووجه «سدنة هياكل الوهم» ببعض الخرافات والحكايات الأسطورية المبثوثة في التفاسير، يجيبونك معترفين ومتأسفين لهذا التغلغل، ومن ثم فهم يربأون بعقلهم الفقهي أن يقبل هذه الترهات التي تسربت إلينا من الإسرائيليات، فتتساءل: وما هي هذه الإسرائيليات؟ فتجد أنها ما أنتجه لنا السلف، بمن فيهم أناس بعظمة ابن عباس، "حبر الأمة" و"ترجمان القرآن"، في تفاسيرهم وتأويلاتهم للقرآن الكريم، وللحديث الشريف، اعتماداً على منهج التواتر والنقل والخبر الذي هو "المنهج العلمي الإسلامي الفريد" الذي يدعونا إليه الشيخ البوطي ويُباهي به مناهج البحث الغربي، باعتبار الأول دافعه الدين، والثاني دافعه حب التطّلع!

إن موقعة بدر، مثلاً، تبدأ في الأرض كحدث وتنتهي في السماء كدلالة. تبدأ بالنقاش البشري حول الموضع الذي اتخذه النبي في بدر، وتساؤل الحبِاب بن المنذر إنْ كان الموضع بإيعاز إلهي، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال النبي: بل هي الحرب والمكيدة. فيقترح الحبّاب موضعاً آخر، ويستجيب له النبي. هذا ما يرويه لنا الطبري. لكن الحسّ الملحمي الفانتازي لدى ابن عباس يأبى إلاّ أن يتدخل، ليروي لنا هذه الواقعة عبر توسيط السماء، و"تدخل الآلهة" على الطريقة الملحمية اليونانية، حيث ينزل جبريل على رسول الله (ص)، قائلاً: الرأي ما أشار به الحبّاب، فنهض رسول الله (ص) ففعل كل ذلك[3].

---

(١) راجع: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، م.س، ج٣، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) انظر: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، معهد الإنماء القومي، ١٩٨٦، ص ١٩.

(٣) الواقدي، **المغازي**، تحقيق مارسون جونس، ٣ أجزاء، بيروت، عالم الكتب، ١٩٦٢، ج١، ص ٥٤.

هذا الحدث الدنيوي البشري الذي يستجيب لمعقولية منطق الأحداث التاريخية، لا بد له من التدخل الإلهي - بحسب إبداع ابن عباس - ليغدو مقدساً. فحتى رأي الحبّاب الذي هو ثمرة تجارب البشر في فنون الحرب والقتال، والتي قبلها النبي، لا بد له، أي لهذا الحدث المادي، من أن يهبط عليه السماوي ليرتفع به إلى مستوى المتعالي الغيبي، عبر جبريل الذي يجسد مفهوم القرآن للروح، فيتمازج الروح السماوي المقدس مع الدنيوي ليتأسطر. وعلى الأغلب كان ابن عباس هو "مدير" هذه العلاقة بين الدنيوي والمقدس، فها هو يضيف قائلاً: لما توافق الناس أغمي على رسول الله (ص) ساعةً، ثم كشف عنه فبشّر المؤمنين بجبريل في جند من الملائكة في ميمنة رسول الله (ص)، وإسرافيل في جند آخر بألف، وميكائيل في جند آخر في ميسرة رسول الله (ص)[١].

ويسترسل ابن عباس في تطريز الوقائع ملحمياً ليؤسطرها من خلال إقامة تلك العلاقة الحميمة مع السماء المتعاطفة مع البشر المؤمنين ضد الكافرين، مع الأخيار ضد الأشرار، مع النور ضد الظلمة، ليكتسب الخطاب بنيته الميثية، والحضور الدائم للإلهي في الأرضي.

يحدّثنا ابن عباس قائلاً: «حدّثني رجل من بني عفار، قال: أقبلت أنا وابن عم لي حتى أصعدنا في جبل يشرف على بدر، ونحن مشركان، ننتظر الوقعة على من تكون الدبرة، فننهب مع من ينتهب، قال: فبينا نحن في الجبل إذ دنت منا سحابة، فسمعنا فيها حمحمة الخيل، فسمعت قائلاً يقول: أقدم حيزوم (وحيزوم هو فرس الملاك جبريل)، قال: فأما ابن عمي فانقشع قناع قلبه فمات مكانه، وأما أنا فكدت أهلك ثم تماسكت»[٢].

هذا النزوع إلى الخيال الفانتازي وهو يسعى إلى بلوغ المطلق، من أجل الارتفاع بالواقع إلى درجة المثال، هو ثمرة نزوع إنساني عميق نحو الأسطرة، لإطفاء ظمأ الروح الديني في الوقوف على مجاهل الغيب. لكن هذا النزوع الميثي المتأصل في الروح البشري كان دائماً يسير بموازاته نزوع لوغوسي، يحايثه ليشدّه من مجاهل الغيب إلى عالم الشهادة، عالم الأعيان والحسّ، وهما يتنازعان عالم عقل الإنسان وعالم وجدانه، فتارة يكون اللوغوس العقلي معتدلاً، يبحث عن المعقولية الكامنة خلف الأسطورة، وتارة يندفع العقل متمرداً، محتجّاً على

(١) **المصدر السابق**، ج١، ص ٥٤.
(٢) ابن سيد الناس، **عيون الأثر**، ج١، ص ٣١٢.

تخلّي البشر عنه، وهو أعظم ما فيهم، بل هو ما يميزهم عن باقي كائنات الطبيعة.

إن النوع الأول الباحث عن المعقولية داخل الحدث الميثي يتمثّل في تساؤل أبي الحسن السبكي وهو يقول: «سُئلت عن الحكمة في قتال الملائكة مع النبي ببدر، مع أن جبريل قادر على أن يدفع الكفار بريشة من جناحه، فأجبت: وقع ذلك لإرادة أن يكون الفعل للنبي وأصحابه... وكان يكفي ملك واحد، فقد أهلكت مدائن قوم لوط بريشة من جناح جبريل، وبلاد ثمود وقوم صالح بصيحة»[1]. هذا الرد ينطلق من تلمس المعقولية في الواقع لتحرير الوقائع من الرغبات والأمنيات والأوهام، رافضاً أية جمالية فنية ينتجها المخيال البشري.

لكن الرد الثاني سيكون متمرداً، حانقاً، عاصفاً وهو يدافع عن العقل والعقلانية إلى الحد الذي يطمح إلى ارتقاء الواقع إلى مستوى العقل دون أن يأبه للحظة الواقع المعاش، وأفق اللحظة التاريخية وممكنات استجابتها الذاتية لأسئلة العقل الموضوعية. إن هذه الثقة الشديدة بالعقل كانت دائماً وعلى مسار التاريخ تدفع إلى تقويض كل العوالم الذاتية المتصلة بعالم المشاعر، والنفس، والوجدان، والخيال، لنزع القداسة عن حقائق الأحداث الوضعية ومواجهتها وهي عارية من أية إسقاطات ذاتية شعرية غنائية رغائبية للبشر، التي كثيراً ما تحلّ محل الواقع، فإذا هو هي وإذا هي إياه. هذا النزوع المتطرف لاستبدادية العقل، كثيراً ما قادت في التاريخ الإنساني، ومنه التاريخ العربي والإسلامي، إلى الإلحاد. ولهذا فإن ابن الراوندي الملحد، يسخر من مخيال ابن عباس وإلهاماته الإبداعية الفانتازية، قائلاً بقسوة: «من هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم الله يوم بدر لنصرة نبيه؟ إنهم كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطش فإنهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم، لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً! وأين كانت الملائكة يوم أُحد حين توارى النبي بين القتلى ولم ينصره أحد؟!»[2].

---

(١) البيهقي، **دلائل النبوة**، ج٣، ص ٥٨. نقلاً عن: سيد القمني، **حروب دولة الرسول**، م.س، ص ٩٠ - ٩١.

(٢) إبراهيم بيومي مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، ص ٨٣. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٩٠. لا بد للمرء أن يعبّر عن دهشته إزاء هذه الحرية الفكرية في القرن الثالث/ الرابع الهجري، أوج نهضة الحضارة الإسلامية، حيث خيضت أهم معارك اللوغوس ضد الميثوس، من خلال المعتزلة. والكثير من الفلاسفة الذين كان متاحاً لهم أن يعبّروا بهذه الجرأة التي عبّر عنها ابن الراوندي وغيره كُثُر. حتى أن كتب التراث تتداول اسمه مع أبي حيان التوحيدي وأبي العلاء =

هذا الردّ العاصف ليس إلاّ ردة فعل عقلانية متمردة تصل إلى حد التهكّم والسخرية فيما لا ينبغي فيه للعقل أن يذهب إلى الحدود القصوى في مواجهة لحظات تاريخية فاصلة تبلغ حد القداسة. لكنها مخيّلة ابن عباس العجائبية وهي تبدع الخوارق الشبيهة بالملاحم اليونانية القائمة على مشاركة السماء بأفعال الأرض؛ وهذه المشاركة هي، في واقع الحال، مستعارة من ملاحم العهد القديم اليهودي، حيث التدخل السماوي يصل إلى حد إيقاف الشمس عن الزوال، لكي لا يدخل يوم السبت أمام يوشع بن نون ليتمكّن من افتتاح بيت المقدس. وهذه أيضاً من روايات ابن عباس، وسيأتي حديث ذلك لاحقاً.

لكن عصر ابن الراوندي لم يكن يتيح للملكات الذهنية والشعورية أن

= المعري، بوصفهم زنادقة الإسلام الثلاثة. ومع ذلك وصلنا إنتاجهم، ولا سيما إنتاج الأخيرين (التوحيدي ـ المعري) معززاً مكرّماً ومبجلاً بما هم أهل له، دون تكفير وتأثيم وتطليق وخناجر، حتى بعد أن صرع الميثوس (الأسطوري) اللوغوس (العقلي) منذ أبي الحسن الأشعري وصولاً إلى الإمام الغزالي، مع سلسلة الهزائم التي راحت تلحق بالأمة. لكن مع ذلك كان متاحاً لأبي حيان التوحيدي أن يسخر من أبي الحسن الأشعري الذي راح يحتلّ مكانة إمامية متهماً إياه بالشذوذ الجنسي، وميله للغلمان، وذلك مما يرويه لنا أبو حيان التوحيدي في الجزء الثاني من **البصائر والذخائر** عن أبي زيد المروزي الذي انقطع عن حلقة أبي الحسن الأشعري، فصادفه يوماً في الطريق، فناداه مستفسراً عن انقطاعه داعياً له العودة إلى حلقته قائلاً: «إن كنت تنفر من مقالتنا التي شاهدت وناصرناها، فاحضرْ واقرأ أية مقالة أحببت، فإني أدرسها لك. فقال أبو زيد: فازددتُ في نفسي نفوراً، وكان سبب إلحافه وتشدده أني كنتُ حديث السن وكان للعين فيّ مجال...».
ومن الواضح أن التوحيدي في تعريضه بالأشعري إنما كان تعريضاً بصدقيته في الانتقال من صفوف المعتزلة إلى صفوف السُنّة والجماعة، على اعتبار أن التوحيدي كان من أصحاب الاعتزال، رغم قدحه الشديد لعلم الكلام، لأنه ـ أي علم الكلام ـ أدخل الدين، الذي مجاله التسليم والإيمان، إلى مجال "الكيف ولماذا" وهي أدوات للبرهان. راجع كتابنا: **أبو حيان التوحيدي: الفصل بين الدين والفلسفة/ الفصل بين الدين والسياسة**، م.س، ص ٨٢.
كما كان متاحاً لأبي حيان أن يتحدّث عن احتكام أبي حنيفة لمبدأ المعقولية وتقديمه على النقل، حتى أنه رد على رسول الله (ص) «أربعمئة حديث أو أكثر». فيروي لنا في **البصائر والذخائر**، الجزء الثاني، ص ٦٦، أنه عندما سُئل «يوسف بن أسباط عن هذه الأحاديث المردودة، قال: قال رسول الله: للفارس سهمان وللراجل سهم». فقال أبو حنيفة: «لا أجعل سهم البهيمة أكثر من سهم المؤمن». «وأشعر رسول الله البُدْن»، أي جرح الرسول الذبيحة لإظهار أنها ذبيحة الحج، وقال أبو حنيفة: «الإشعار مُثْله». وكان رسول الله يقرع بين نسائه إذا أراد السفر، وأقرع أصحابه. وقال أبو حنيفة: «القرعة قمار». وقال رسول الله: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا». وقال أبو حنيفة: «إذا وجب البيع فلا خيار».

تتذوق هذه الخوارق بمثابتها أفعالاً ملحمية فانتازية، فكانت ردة الفعل الحانقة أو الساخرة والمتحدية لابن الراوندي، حيث لا خيار ثالثاً بين الميثوس واللوغوس، وذلك بالضد من التساؤل العقلاني الهادئ لأبي الحسن السبكي عن الحكمة من قتال الملائكة مع النبي ببدر، في حين أن جبريل قادر على دفع الكفار بريشة من جناحه!

إن الافتقار إلى الاحتكام إلى العقل في الأحكام والتفسير والتأويل، كثيراً ما يعود بنتائج خطيرة على رسالة النبي والحكمة الإلهية الكامنة وراء الأحداث والأفعال؛ وما ذلك إلا نتاج هذا المنهج "العلمي" المزعوم القائم على النقل.

لنأخذ هذا المثال التفسيري لإحدى آيات القرآن الكريم، ولنلاحظ مدى نتائجه السلبية على الرسالة الأخلاقية السامية للوحي، ورسالة تتميم مكارم الأخلاق المنوطة بالرسول الكريم (ص). لنسمع تفسير الآية ٢٤ من سورة النساء: «والمحصنات من النساء إلاّ ما ملكت أيمانكم كتابَ الله عليكم وأُحلّ لكم ما وراء ذلكم...»[١].

يقول التفسير: «أي وحرم عليكم من الأجنبيات المحصنات، وهن المتزوجات، إلا ما ملكت أيمانكم، يعني إلاّ ما ملكتموهن بالسبي فإنه يحل لكم وطؤهن إذا استبرأتموهن، ونزلت الآية في ذلك. وقال الإمام أحمد حدثنا عبد الرزاق أخبرنا سفيان الثوري عن عثمان البيتي عن أبي خليل عن أبي سعيد الخدري قال: أصبنا سبياً من سبي أوطاس ولهن أزواج من أهل الشرك، فكان أناس من أصحاب رسول الله ﷺ، كفوا وتأثموا من غشيانهن، وقال فنزلت هذه الآية في ذلك (والمحصنات من النساء إلاّ ما ملكت أيمانكم)...»[٢].

هل يُعقل أن ينزل الوحي الإلهي على النبي الذي بُعث ليتمّم مكارم الأخلاق، ليحضّ المسلمين الذين كانوا لا يزالون يحملون قيم فروسية ونبالة العصر الجاهلي، وهي قيم التعفف والتأثم وكره غشيان النساء المسبيات المتزوجات كما نستنتج من رواية المفسّرين، ليحضّهم على التخلي عن تلك القيم، ويبيح لهم "استحلال فروجهن" على حد تعبير أحد الرواة (ما أن نزلت هذه الآية حتى "استحللنا فروجهن")؟

إذا عطّلنا آلتنا العقلية، واستسلمنا للمنهج "العلمي" المزعوم عن التواتر والنقل وتمام شروط علم تراجم الرجال، إلى ماذا نخلص؟ نخلص ـ دون تأول

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، م.س، ج١، ص ٤٠٣.
(٢) **المصدر السابق**، ص ٤٠٧.

أو تأويل - إلى أن القيم الأخلاقية السائدة في العصر الجاهلي لهي أكثر سمواً ونبلاً من القيم التي تدعو إليها الرسالة السماوية للإسلام! فهل يُعقل ذلك؟

وتأتينا تأويلات أخرى بأن الآية نزلت في سبايا خيبر، وأن تفسير هذه الآية بعمومها هو ما ذهب إليه السلف من «أن بيع الأمة يكون طلاقاً لها من زوجها». لكن المشكلة لم تحل، فحتى إذا بيعت فإن ابن مسعود يقول لنا: «إذا بيعت الأمة ولها زوج فسيدها أحق ببضعها».

أم المؤمنين عائشة: العقل في مواجهة النقل

وسط كل هذه الجلبة من التفاسير والروايات والشروح والتأويلات، يأتي الرأي الحصيف والموقف العقلاني من السيدة عائشة أم المؤمنين، وهو ما سُمي بحديث بربرة المخرج في **الصحيحين** وغيرهما. فإن «عائشة اشترتها (أي بربرة) وأعتقتها، ولم ينفسخ عقدها من زوجها المغيث، بل خيّرها رسول الله ﷺ، فلما خيّرها دلّ على بقاء النكاح...»[1]. إن الحل التفسيري الذي قدمته السيدة عائشة ينسجم مع منظومة الوعي الأخلاقي لدين سماوي يتوجه إلى البشر ليهديهم إلى الفضائل والسمو والرفعة لا ليدعوهم للتحلل والفحشاء والوضاعة. إن دعاة منهج النقل يصلون إلى حد من الإذعان للتلقين يُقارب درجة الاستلاب. فالإذعان لسلطة النص، وسلطة السلف، تقوّض عندهم الحدود الدنيا لسلطان العقل، وإلا كيف لهم أن يتقبلوا فكرة أن الناس في الجاهلية كانوا يتعففون ويتأثمون سمواً ونبلاً، فأتى الإسلام ليحضّهم على الفحشاء والمنكر والإثم والبغي؟!

إن موقف عائشة العقلاني تجاه تفسير هذه الآية يعود - في رأينا - إلى كونها امرأة، ولكون المرأة هي الأكثر قدرة على التحسس بآلام عبودية بني جنسها، فهي تحتجّ على منطق السبي والاغتصاب والعبودية. ولكونها امرأة، فهي تحمل كل مقومات تحسّس ذاتها الفردية النسوية حضوراً وقوة وفاعلية، تواجه بها كبار الرجال كما فعلت يوم موقعة الجمل في مواجهة رجل كعلي بن أبي طالب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نقول: إن موقفها هذا يصدر عن امرأة لها كل مقومات التميّز، سيما وأنها تربت في بيت علم ومعرفة دينية وأخلاقية. فأبو بكر كان من كبار المتحنثين الأحناف، ولهذا لم يتردد في إعلان إسلامه وكان سبّاقاً، لأن دين الأحناف هو دين الإسلام. ونظراً لمعرفته وثقافته الدينية الغنية السابقة لإسلامه، فقد تمكّن بعد إسلامه مباشرة من إقناع واستقطاب خمسة من أبرز

---

(١) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

الصحابة الفاعلين في تاريخ الحركة الإسلامية وهم: عثمان بن عفان، الزبير بن العوّام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد اللّٰه. في حين أن النبي نفسه لم يكن قد كسب إلى الإسلام سوى علي بن أبي طالب الذي كان في حينها صبياً، ومولاه زيد بن حارثة[1].

ولعل البيئة الرفيعة اجتماعياً وثقافياً ودينياً التي نشأت فيها عائشة في بيت أبيها أتاح لها هذه الجرأة والشجاعة العقلية في إبداء الرأي في العديد من المواقف، كموقفها من الإسراء والمعراج، بأن النبي لم يعرج بجسمه إلى السماء وإنما سرى بروحه. وهذا ما سنفرد له فصلاً مطولاً، نكشف من خلاله عن الأثر العظيم لرأي السيدة عائشة في عقلنة رؤية المسلمين لدينهم في زمن نحن بأشدّ الحاجة فيه إلى قبول التحدّي الحضاري أو الفوات ومن ثم التلاشي.

وفي هذا السياق، سياق الحديث عن السيدة عائشة واحتكامها إلى العقل في الأحكام والفتوى، بالضد من ابن عباس ونزعته الإبداعية والابتداعية للتغريب[2]، نسوق رأيها في موضوع تعذيب الميت ببكاء أهله عليه. لما أصيب عمر دخل صهيب يبكي ويقول: وا أخاه وا صاحباه، فقال عمر: يا صهيب أتبكي عليّ وقد قال رسول الله ﷺ: إن الميت ليعذّب ببعض بكاء أهله عليه؟ قال ابن عباس: فلما مات عمر ذكرتُ ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: رحم الله عمر. والله ما حدّث رسول الله ﷺ: إن الله ليعذّب المؤمن ببكاء أهله عليه، لكن رسول الله قال: إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه، وقالت حسبكم

---

(1) راجع: محمد رضا، **أبو بكر الصديق: أول الخلفاء الراشدين**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣، ص ١٠؛ د. سلوى بالحاج صالح ـ العايب، **دثريني يا خديجة: دراسة تحليلية لشخصية خديجة بنت خويلد**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩، ص ٨٩ ـ ٩٠. نقلاً عن: مالك مسلماني، **ميلاد الدولة الإسلامية**، اللاذقية، دار الحوار، ٢٠٠١، ص ١٠٤.

(2) حدّثنا المطهر المقدسي عن هذا الفريق، فوصفهم بأن «الحديث لهم عن جمل طار أشهى إليهم من الحديث عن جمل سار، ورؤيا مُزيَّة آثر عندهم من رواية مروية» المطهر بن طاهر المقدسي، **كتاب البدء والتاريخ**، طبعة هوار، ج١، ص ٤. وأنكر قوم العجائب رأساً، وصرفها آخرون إلى تأويل منحول. **المصدر نفسه**، ج٣، ص ١٧. وقد ألف الرازي الطبيب المشهور (حوالى ٣٠٠هـ) كتاباً سماه **مخاريق الأنبياء** لم يستجز (المطهر المقدسي) ذكر ما فيه «فإنه المفسد للقلب، المُذهب للدين، الهادم للمروءة، المورث البغض للأنبياء صلوات الله عليهم». **المصدر نفسه**، ج٣، ص ١١٠. نقلاً عن: آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المجلد الأول، بيروت، دار الكتاب العربي/القاهرة، مكتبة الخانجي، ط٤، ١٩٦٧، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

القرآن: «ولا تزر وازرة وزر أخرى»[1].

لسنا في صدد البحث عن مدى صدقية ابن عباس في روايته هذا الحديث على لسان عمر بن الخطاب، وهو ـ أي عمر ـ المعروف عنه أنه أول من اشتغل بالرأي في الإسلام، دافعاً بالاجتهاد أبعاداً تبلغ حد التعارض حتى مع النص كموقفه من "المؤلّفة قلوبهم" وغيرها. ولذا لا نظنه أنه سيكون على هذه الدرجة من السذاجة النقلية في اعتماد رأي مشكوك في روايته على لسان النبي. فالمهمّ ليس من قال الرأي الأول، بل المهمّ جرأة عائشة على عمر بن الخطاب الذي يروي ابن عباس على لسانه، وكنا قد بيّنا من قبل عدم حيادية ابن عباس تجاه عمر.

المهمّ هو في جرأة عائشة في تصحيح الرواية، ومن ثم في اعتماد المعقولية للبرهنة على صحة النقل، وهي المعقولية القرآنية القائلة: «ولا تزر وازرة وزر أخرى». وهذه الشجاعة العقلية ربما استمدتها عائشة من بيت مثقف تشبّع بالروح الحنفي الربّاني لأبيها أبي بكر قبل الإسلام، ومن ثم تميّزه في دوره في الإسلام، كانت تمنحها مقاماً تتجرأ فيه ليس على عمر فحسب، بل وعلى النبي ذاته، ليس من موقع المرأة التي تدلّ على الرجل بصباها وجمالها وموقعها الأثير في نفسه، بل من موقع المحاجة والجدل الواثق من قوله حتى ولو اصطدم بقول النبي أو موقف له، كما في أسباب نزول الآية ٥٠ من سورة الأحزاب، التي تحدّد ما

---

(١) **صحيح البخاري**، ٢/ ٨٠ ـ ٨١. نقلاً عن: د. مصطفى الخن، م.س، ص ٩٩. إذا كان رأي عائشة صحيحاً، وهي تصحح النقل بالعقل، كيف للميت أن يعذب بما لم يقترفه «ولا تزر وازرة وزر أخرى». فهل المجتمع الإسلامي بحاجة إلى هذه المحاجات، حول مسألة إنسانية ذات خصوصية فردية من جهة، وذات خصوصية تاريخية وحضارية وثقافية؟ فالأفراد لا يتساوون في استجاباتهم العاطفية وشحناتهم النفسية والوجدانية، بل الشعوب والثقافات والحضارات تتفاوت في استجاباتها لهذا الانفعال الكوني من حيث درجة التفاوت الحضاري، وتفاوت البناء النفسي ودرجة نضجه العقلاني. فكلما تحضرت الشعوب كلما تعاملت مع الموت كظاهرة موضوعية، فتكون استجاباتها أكثر عقلانية. ففي المجتمعات الغربية نادراً ما يشاهد المرء جنازات تخترق الشوارع، فهي تتم بحزن صامت وقور، فيه احترام شديد للميت، حيث الحرص الشديد على حفظ جسده ورفاته، ولذا نراهم شديدي الحرص في الحروب على معرفة قتلاهم والحصول على رفاتهم. على عكس البنية العاطفية المائعة والمترهلة والرخوة للشعوب المتخلفة، التي لا تزال تختلف حول نجاسة الميت أو طهارته، ففريق من علماء الحنفية والمالكية يذهبون إلى أن الميت نجس إلا أنه إذا غُسل حُكم بطهارته تكريماً له (راجع: **فتح الباري**، ٣/ ٨٢؛ **بدائع الصنائع**، ١/ ٢٩٩. نقلاً عن: **المرجع السابق**، ص ٩٨).

يحل للرسول من النساء: «وامرأةً مؤمنةً إن وَهَبَتْ نفسها للنبي إنْ أراد النبي أن يستنكحها خالصةً لك من دون المؤمنين...»[1]. لقد قيل إن الآية نزلت في أم شريك الدوسية. فقد عرضت نفسها على النبي ﷺ وكانت جميلة فقبلها، فقالت عائشة: «ما في امرأة تهب نفسها لرجل خير». قالت أم شريك: فأنا تلك، فسمّاها الله مؤمنة، فقال: «وامرأةً مؤمنةً إن وهبتْ نفسها». ويعطف في أسباب النزول الآية ٥١ على ما قبلها، وهي قوله تعالى: «تُرْجي من تشاء» لأن عائشة بحسب ما أخرج الشيخان كانت تقول: «أما تستحي المرأة أن تهب نفسها؟»[2]. فأنزل الله: «تُرْجي من تشاء منهنّ وتُؤْي إليك من تشاء ومن ابتغيت ممَّن عزلت فلا جُناح عليك ذلك أدنى أن تقرّ أعينهنّ ولا يحزنّ ويرضين بما آتيتهنّ كلهنّ والله يعلم ما في قلوبكم وكان الله عليماً حليماً»[3]. أي أباح الله له اختيار من يشاء من نسائه التسع، وما ملكت يمينه من الإماء فتحل له، وقد ملك الرسول بعدهن مارية وولدت له إبراهيم ومات في حياته.

يعلّق السيوطي بأنه أباح الله له حرية الاختيار، وقد كانت القسمة واجبة عليه، لكن الله خيّره ليبسر عليه ميله إلى بعضهن دون بعض، فكان تعليق عائشة على ذلك قولها: «أرى ربك يُسارع لك في هواك»[4]. ذلك القول الذي يرتفع إلى مستوى من الجرأة أن استثمره الكثيرون من المستشرقين للتشكيك بالوحي ذاته. فقولها يومئ تفسيرياً إلى أن النبي يكيّف الوحي بحسب رغباته وأهوائه الشخصية، أي أنه يُحدّد وظيفته بشرياً وليس إلهياً. وبذلك فإن السيدة عائشة كان يقودها عقلها الطليق لتدخل في حيزات المقدس، ولتطرح الأسئلة التي تشير إلى نفس قلقة متسائلة متعطشة إلى المعرفة حتى ولو أدت إلى الولوج في برزخ علاقة التقاطع بين الأرضي والسماوي، بين الوحي والتاريخ.

وعلى هذا فقد كانت قراءات السيدة عائشة ورواياتها تستند إلى مرجعية العقل، بغض النظر عن النتائج المترتبة على ذلك حتى ولو قادتها إلى مُساءلات تمسّ عالم الغيب، أو قادتها على المستوى السياسي إلى خوض أكبر معركة في تاريخ الصراع السياسي في الإسلام، أعني موقعة الجمل.

هذه المرأة العظيمة شخصيةٌ إشكالية بحق، وهي تستحق أن تُفرد بكتاب

---

(١) السيوطي، **تفسير الجلالين**، م.س، ص ٤٢٤.
(٢) السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول**، ملحق **تفسير الجلالين**، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤.
(٣) السيوطي، **تفسير الجلالين**، ص ٤٢٥.
(٤) السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول**، ص ٣٩٤.

يتقصى قراءاتها وتأويلاتها ومواقفها وأسئلة عقلها الطليق الذي كثيراً ما أدى إلى نتائج خطيرة، كمثال استغلال حديثها: «ولم ينشب ورقة أن توفي حتى فتر الوحي»[١]. فذهب بعض الدارسين ليتقصوا العلاقة بين ورقة بن نوفل والنبي، ذلك أن ورقة كان قد ترجم الكتاب المقدس، إنجيل متى القديم، من اللغة العبرانية إلى العربية، ومن ثم ذهبوا إلى البرهنة على أن النبي لم يكن أمياً، لأن الأمي في القرآن: من ليس له كتاب، فاليهود أبناء إسحق بن إبراهيم "كتابيون" والعرب أبناء إسماعيل بن إبراهيم "أميون"، ودليلهم على ذلك قوله تعالى: «هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم».

فليس صحيحاً القول إن كل الوسط المكي والمديني الذي بُعث فيهم النبي كانوا أميين قراءةً وكتابةً، بل هم أميون، أي بلا كتاب ديني، وأنه يستحيل لأبي طالب الذي وفر لابنه علي كل هذه العلوم والبلاغة (**نهج البلاغة**) أن يكون قد حرم ابن أخيه منها، وهو الذي كان يؤثره بمحبة خاصة، إضافة إلى العلاقة التي كانت بين القسّ (ورقة) وأبي طالب، ومن ثم اتفاق الاثنين على مباركة زواج النبي من خديجة بنت خويلد ابنة عم القس الذي كان رئيس النصارى في مكة، وهم النصارى الأحناف الذين لا يقولون بالتثليث، ويؤكّدون على التوحيد والتنزيه، وهم في تقاليدهم الدينية والعبادية لا يختلفون عن المسلمين.

هذه الموضوعات بحاجة إلى وقفات طويلة للمناقشة، ونحن لم نسقها إلا في خدمة سياق الحديث عن الشجاعة العقلية والأدبية والشخصية لهذه المرأة المتميزة، التي كانت تثير في أقوالها وآرائها ورواياتها بل وأفعالها (حادثة الإفك) الكثير من الإشكاليات. لكنها في آن واحد تقدّم لنا الكثير من الحلول لمشكلات مستعصية، كروايتها عن إسراء الرسول بروحه لا بجسده، وموقفها من النساء السبايا. وهذه أمثلة عابرة لا يتيح لنا موضوع كتابنا الاستفاضة فيها، ونأمل أن يتاح لنا الوقت لوقفة أطول مع أم المؤمنين عائشة.

وعلى كل حال، لن نطيل في الاستشهادات التي يسوقها ابن عباس في تفسيره الغرائبي للقرآن، وسرده الميثي لواقعة بدر ولغيرها من الوقائع، فهي على درجة من الكثرة الكاثرة التي يلقاها القارئ أو الباحث في كل كتب التراث. ولهذا فإننا سننتقل إلى "تحفته الرائعة" عن العالم الأخروي، وهي قصة الإسراء والمعراج.

---

(١) **صحيح البخاري**، تحقيق الكرماني، ١/ ٣٨.

القسم الثالث

العقل الفقهي

سؤال الإسراء والمعراج:

إسراء الروح أم معراج البدن؟

- معراج الروح أم البدن؟
- هل سرى النبي بجسده أم بروحه؟
- هل نصُّ "معراج" ابن عباس نتاج الشطح الصوفي أم نتاج الإسرائيليات؟
- الإسرائيليات.
- بين بيانية ابن عباس وعرفانية "معراجه".
- البنية "الميثية" الأسطورية للمعراج بين التفسير والتخييل.
- الجماليات الميثية في الإسراء والمعراج.

العقل الفقهي

الإسراء والمعراج: إسراء الروح أم معراج البدن؟

لا يُخالجنا أي شك في أن الإسراء والمعراج الذي يُتَداول باسم ابن عباس هو نتاج تأليف جماعي، كان يُعاد إنتاج صياغته وفق أسئلة الثقافة الدينية والاجتماعية والأخلاقية لهذه المرحلة التاريخية أو تلك، وتلبية لحاجة الإعلاء والتسامي القارّة في اللاوعي الجمعي للبشر طلباً للنشوة سواء بإله أو بدون إله، كما تتوصل الدراسات المعاصرة لمسألة المقدس في الغرب[*].

ومن هنا فإنه من نافل القول أن يأتينا الدكتور البوطي ليؤكّد لنا أن كتاب **الإسراء والمعراج** لعبد اللّه بن عباس «يحوي طائفة من الخرافات والأكاذيب تلقفها خبيث متقصّد من بطون الإسرائيليات وزاد عليها ما صاغه خياله ووهمه، ثم ألصقها مجتمعةً بابن عباس». وينعي على الدكتور لويس عوض «إطراءه وإشارته بأهمية معراج ابن عباس وخطورته، ومقارنته له **بالكوميديا الإلهية** لدانتي. في حين أن هذا الكتاب لا تتداوله إلا أيدي الجهلة من عوام الناس»[1].

(*) حيث الرغبة الآسرة لل "جمعية" التي كان يحققها الدين، راحت تعبّر عن نفسها في أوروبا ما بعد الدين في صيغ عديدة. ففي البدايات كانت الفنون هي النشوة التي تلبّي هذه الحاجة للتسامي، ثم أصبحت الرياضة ديانةً، حيث عصبيّة التحمّس الهيجاني للفريق الوطني بلغت درجة عالية من العنف تصل إلى حد قتل الآخر، وقد كان هذا "الآخر" في الماضي مذهباً، طائفة. وبلغ أمر التقديس للأميرة ديانا أن غدا موتها حدثاً دينياً، مما دفع بها إلى حد من التسامي والعلو، أن غدت "أيقونة" ممتلئة بالنشوة والانجذاب والسحر الذي يؤمّن تلك الرغبة الآسرة لوحدة روحية للجماعة، في مجتمع الليبرالية ذات الإحساس العميق بالفرد المقدس. لكن هذه الفردية تقود إلى ذوبان الشخصية، فاضمحلالها، فتلاشيها، يحسب توصيف لوسيان غولدمان، وهو يتحدث عن تطور الشخصية الروائية من منظور سوسيولوجي بنيوي تكويني. وعلى هذا فإن الفردية بلغت حداً من القداسة على حساب الشخصي، الذاتي، العاطفي، على ما يمكن اعتباره ديناً بدون إله.

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي، **من الفكر والقلب**، دمشق، مكتبة الفارابي، ١٩٩٤، ص ٢٠ ـ ٢١.

وهو يضيف في سياق آخر، في صيغة متعالمة تتحرّى الدقة، متسائلاً: «ولكن هل ترك عبد اللّه بن عباس وراءه أي مؤلَّف أو كتاب؟ بل هل كان في تلك الفترة من التاريخ العربي أي معنى للتأليف والتصنيف؟».

هذا الحديث "العلمي" كان يدور مع شاب لحق به الإلحاد بسبب "معراج ابن عباس"، فإذا بالشيخ يقنعه أنه ليس لابن عباس، فتكون هذه أول خطوة على طريق تحرير الشاب من إلحاده[1]!

أما الخطوة الثانية على طريق تحريره الكامل من الإلحاد و«الانقلاب إلى متحمس غيور على إظهار حقائق الدين»، فهي تتمثّل بألمعية الشيخ عندما فنَّد للشاب الملحد سبب إلحاده الذي عبّر عنه الشاب بأنه لا يؤمن بدين يقول بأن القمر والشمس في السماء الرابعة وأن السماء الثانية من معدن أو ذهب. فبعد أن يؤنِّب الشاب لأنه لم يطلع على "قانون الإسلام"، ولأنه لم يراجع من في متناول يدهم وفكرهم هذا "القانون"! يسأله الشاب عن هذا القانون ساخراً، فيردّ الشيخ على سخريته بإجابة تدعو لسخرية أشدّ، حيث يقوم، على عادة سدنة هياكل الوهم الفقهي، بتسفيل "المتعالي" ووضعنة "المتسامي"، وذلك عندما يتنزّل بالقرآن من تعاليه وتساميه المتصل بعالم الغيب، ليخلطه بالعالم السفلي: الطبيعة، الفيزياء، الرياضيات... إلخ، فيقول: إن "قانون الإسلام" هو قوله تعالى: «ولقد زيّنا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين».

ويمضي متأوّلاً، محاججاً أن الشمس والقمر ليسا في السماء الرابعة أو الخامسة! لماذا؟ لأنهما الأقرب إلى الأرض بالنسبة للنجوم التي تبعد ملايين السنين الضوئية وهي مع ذلك ثابتة في السماء الدُنيا، فكيف للشمس والقمر أن

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي، **تجربة التربية الإسلامية في ميزان البحث**، دمشق، مكتبة الفارابي، ١٩٩٠. راجع هذه الحكاية الطريفة من ص ١١١ إلى ١١٥ من كتاب البوطي ذاته. لنتصوّر أية تخرّصات تلك التي تزعم أن قراءة "معراج ابن عباس" قادت إلى إلحاد الشاب، رغم أن مئات ملايين المسلمين يقرؤونه في احتفاليات جماعية طقسية ويحقّق لهم نشوة ومتعة وجدانية، وإلا ما كانوا ليقرؤوه مرات في السنة، لا سيما في يوم ٢٧ من رجب باعتباره تاريخ ليلة الإسراء. يُشار في هذا السياق إلى أن إلقاءه يتم كل ليلة أول جمعة من الشهر السابع في التقويم الهجري، وهي "ليلة الرغائب"، التي زعم جماعة أن الإسراء والمعراج حدثا في تلك الليلة، وأنه إذا قرأ في تلك الليلة يقبل فيها الله دعوات القارئ المؤمن وأمنياته، ولا أساس لذلك كما بيّنه ابن كثير في **البداية**، ص ١٠٩. أقول: لو كان "معراج ابن عباس" سبباً للإلحاد، كما يزعم الشيخ الفقيه، لما بقي مسلم على دينه، ولتحوّل المسلمون جميعاً إلى ملاحدة!!

يكونا في السماء الرابعة أو الخامسة؟! يعني ـ والأمر كذلك ـ أن السماء الرابعة أو الخامسة أبعد من ذلك بكثير! المشكلة إذن ليست مشكلة وجود السماء الرابعة أو الخامسة بذاتها، بل مشكلة بُعدها أو قُربها.

أي هذر هذا؟ هل يعقل أن يتنزّل القرآن إلى مستوى «حديث الجدَّات» للتساؤل في أي سماء توجد الشمس والقمر؟ هل من المعقول أن يصل الإسفاف إلى هذا الحد من الجهل في معرفة البُعد الدلالي المجازي، الإيحائي، التعبيري، التمثيلي في خطاب القرآن، ليُفسَّر بظاهره الذي يبدو للعقل الساذج أن ثمة سماوات تتراتب وتتراكب فوق بعضها بعضاً، وأن النقاش العلمي يدور فقط حول توضّع الشمس والقمر في أي سماء منها!

بل ويبلغ التضليل أو الجهل مداه، عندما لا نجد في معراج ابن عباس أي حديث عن وجود الشمس والقمر لا في السماء الرابعة ولا الخامسة ولا أية سماء أخرى. ففي السماء الرابعة يوجد عزرائيل وأجمل حكاية "ميثية" عن الموت، وفي السماء الخامسة مالك خازن النار وأجمل الصور التعبيرية الشائقة عن جهنم. هذه الصور، ربما هي التي أغرت لويس عوض للقيام بهذه المقارنة مع جحيم دانتي في **الكوميديا الإلهية**.

فالشيخ ينخرط في تفنيد ودحض أطروحة غير موجودة بالأصل. فإمّا أن هذا الشاب "الملحد اللعين" قد غرّر به، وإمّا أن الشيخ العالم الأريب فاته أنه ليس في معراج ابن عباس، ولا في كل روايات المعراج في كتب التفسير، أي حديث عن الشمس والقمر وفي أية سماء يُوجدان، سوى بعض التفاسير التي تُنسب إلى ابن عباس من النوع العامي الرديء المليء بالأخطاء اللغوية والنحوية التي تُباع على أرصفة الطرق.

لا نظن أن الجهل يبلغ بالشيخ هذا الحدّ، ومع ذلك فهو مقبول أكثر من أن يكون الدافع تجاهلاً بهدف التضليل، والبحث عن موضوع للتفنيد بهدف الوصول إلى السوق، بغض النظر عن وجود هذا الموضوع أو عدم وجوده، فتختلقه مخيلة الشيخ، ليضع أهدافاً سهلة للتصويب بهدف إطلاق صواريخ على عصفور! ومع ذلك، فإن تصويبه ليس أكثر دقة من تصويب دون كيشوت وهو يحارب طواحين الهواء. لكنا ـ والحق يُقال ـ لا يخامرنا أي شك في دوافع دون كيشوت النبيلة إذ يخطئ دائماً أهدافه! لكن الأمر مختلف مع سدنة العقل الفقهي، عندما يسفّون في تضليلهم إلى حد اعتبار أن شاباً يلحد لمجرد أنه قرأ عبارة في المعراج أو في هذا الكتاب أو ذاك، ثم ينتقل بقدرة سحرية على يد الشيخ الفقيه إلى الإيمان

المتحمس الغيور بمجرد تأويل زائف لآية قرآنية من قِبَلِ عقل فقهي وعظي ينزلق فوق ظاهر النصّ، عاجزاً عن النفاذ إلى الباطن حيث المغزى الدلالي الكامن وراء الظاهر. وهذه القراءة التي تنزلق فوق سطح النص، هي التي حجبت، وستحجب، عن العقل الإسلامي الفقهي طرح الأسئلة العقلانية النفّاذة إلى عمق نواة بنية الإشكالية المطروحة.

فالشيخ إذ يتعالم ويتحدث عن القوانين، لا يشغل باله أبداً السؤال عن حقيقة الإسراء والمعراج ذاته، لأن العقل الفقهي عقل يستقيل من همّ الأسئلة الكبرى، فينظر إلى كل ما خلّفه السلف بوصفه بداهات إلهية، يعتاش على صمديتها؛ والبداهة مقدّس بالضرورة، لأنها لا تحيل إلاّ إلى ذاتها القدسية، إلى يقينها المطلق. فليس هناك نسبية، ولا سببية، ولا صيرورة، بل الثبات والديمومة وسكون وصمت الأبدية. فالبداهة أبدية البديهية، حيث الاستنفاع والامتثال والإذعان والتسليم بكل ما يأتي من السلف، من النصّ الذي قال كل شيء ولا داعي للتفكير فيه من جديد. فقد سبقنا من فكّر عنا، الذي هو الوحيد الذي يمتلك حق الكلام، وفق "المنهج العلمي" الذي يدعونا إليه السدنة/ الكهنة.

ينطلق فقيهنا من بداهة صحة المعراج إلى السماء كواقعة، ويختلف حول التفاصيل التي تشكّلت منها رحلة الإسراء والمعراج رغم عشرات القراءات لهذه الواقعة وفي صيغ متعددة ومتنوّعة. فلقد استخلص أحد الباحثين حوالى سبع عشرة رواية للإسراء والمعراج من **تفسير** الحافظ ابن كثير: منهم من ساقها بطولها، ومنهم من اختصرها على ما وقع في المسانيد، ومنهم من كرّر رواية ابن عباس لكن ليس في طول الصيغة التي انطوى عليها كتاب **الإسراء والمعراج** الموسوم باسم ابن عباس.

هذه الروايات لا تتطابق في الحوادث التي يتضمّنها المتن الحكائي لقصة الإسراء والمعراج، بل هذه تضيف، وتلك تنقص، وهاتيك تقدّم رواية مختلفة كل الاختلاف. لكن ما يعنينا نحن بالدرجة الأولى على مستوى المنظور المنهجي هو الاحتكام إلى مرجعية العقل، وليس النقل الذي قلّما اتفق على رأي واحد أو خبر واحد كما قدّمنا في تعدد القراءات لتاريخ وفاة النبي، والاختلاف في عمره، ليس على مستوى الأيام، بل والشهور والسنوات، وكذلك الأمر بالنسبة للخليفة عمر بن الخطاب. هذه الأحداث الضخمة والمؤثّرة والفاعلة في التاريخ، تقدّمها لنا علوم النقل، التي يفترض أنها قائمة على التواتر والخبر الصحيح سيما وأنها لا تستند إلى خبر فرد أو جماعة فحسب بل وإلى شهادة جموع حشود المسلمين

لوفاة النبي أو عمر - تقدّمها إلينا مع ذلك متضاربة، مختلفة في رواياتها أشد الاختلاف والاضطراب!

ولهذا فإن المرتجى هو الحد الأدنى من المعقولية التي دعا إليها ابن الأثير، القائلة بتجنّب المرويات التي لا تتناسب مع العقل، ما دام ثمة مرويات تتفق مع منطق هذا العقل في أزمانهم وأزماننا، الزمن الثقافي المحلي والعالمي، لأن مرجعية العقل ينبغي أن تكون قابلة للتحقق في كل العوالم الممكنة والأزمنة الممكنة.

ما هي هذه القراءات المختلفة والمُسْنَدَة والمتواترة والتي تتطابق مع منطق العقل؟

لقد اختلف الناس - بحسب ابن كثير - في ما إذا كان الإسراء ببدنه عليه السلام أم بروحه؟ فقال الكثيرون ببدنه وروحه يقظةً وجاء مناماً، ولا ينكرون أن يكون رسول الله ﷺ رأى قبل ذلك مناماً ثم رآه بعد يقظة[1].

هل سرى النبي بجسده أم بروحه؟

لكن كان هناك آخرون قالوا: بل أُسري برسول الله بروحه لا بجسده، كالسيدة عائشة، وهي لها الأولوية عقلاً، نظراً لقربها من النبي أكثر من الجميع، فقد كانت تقول: «ما فُقد جسد رسول الله ﷺ ولكن أُسري بروحه»[2].

ويضيف ابن كثير - وهو وارد عند الطبري أيضاً في **تفسيره** - قائلاً: قال محمد بن إسحق بن يسار في السيرة حدّثني يعقوب بن عتبة بن المغيرة بن

---

(١) **الإسراء والمعراج من تفسير الحافظ بن كثير**، جرده ورتبه وأضاف إليه بعض التعليقات إسماعيل الأنصاري. البطحاء - الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٩٣هـ، ص ٩٤.

(٢) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها. ذكره الطبري في تفسير "سورة الإسراء". ونحن نعتمد هنا **تفسير الطبري** المسجل على القرص الليزري CD. ونضيف، وقد يقول قائل: رأى في المنام أنه أسرى بجسده على البراق، لكنه يروي على لسان ابن عباس، وهو من القائلين كعادته في ميله الفانتازي إن النبي قال: «رأيت ربي عزّ وجل». وشريكه الملحمي الآخر (أبو هريرة) يدعي أنه سأل النبي - لنلاحظ كيف يعطي أبو هريرة لنفسه مكانة السؤال في خاصّ النبوة ذاتها - فيقول له: هل رأيت ربك؟ فقال: «نور إني أراه». أو «رأيت نوراً». نلاحظ الصيغة الأولى في تقديم الفاعل على الفعل، وهي صيغة يتداولها الكتاب المقدس اليهودي!
مع ذلك لا سبيل لنا إلا أن نستنتج أن الرؤيا كانت قلبية وليست رؤية مشاهدة والنبي يصرح بذلك في ص ٢٤ من **الإسراء والمعراج** المنسوب إلى ابن عباس إذ يقول لربه: «لكني أراك بقلبي».

الأخنس أن معاوية بن أبي سفيان كان إذا سُئل عن مسرى رسول الله ﷺ قال: «كانت رؤيا من الله صادقة»[1].

لا بد لنا من الانتباه إلى أن معاوية كان من كتبة الوحي، أي الذين كانوا يحيطون بالنبي. ولا بد من الانتباه إلى أن معاوية الذي عاش أكثر من عقدين في بلاد الشام، حيث عايش ثقافات مدينية متنوعة أغنت عقله وتجربته، ارتقت به عن هذه التصورات الحسية الميثية البدوية الساذجة، باتجاه تعبير "ميثي" أكثر التقاء مع التجريد والتنزيه والسمو والتعالي المطلق. ولهذا كانت قراءته العقلية أكثر التقاء وتطابقاً مع رواية عائشة النقلية والعقلية معاً، والتي هي بدورها أجدر من ينقل عن النبي أخصّ خصوصيات حياته وسيرته، سيما وأن هذه القراءة منزَّهة عن الأغراض والتوظيف السياسي الذي أسس له بنو أمية من خلال تجرؤ فقهائهم حتى على القرآن الكريم (كما كنّا قد بيّنا في تفسير آية «ليلة القدر خير من ألف شهر») وذلك عندما يذهب العقل الفقهي السلطاني ليُشرّع لحكم بني أمية بأنه قضاء الله وقدره (بمعنى أن الألف شهر المذكورة هي فترة الحكم التي سيحكمها بنو أمية، وهي مسجلة باللوح المحفوظ)!

وثمة قراءة ثالثة ـ ونحن حتى الآن نستخدم أدوات النقل ـ تُعزّز إسراء النبي روحياً، وهي القراءة التي تقدّمها زوجته أم هانئ. قالت أم هانئ: دخل عليّ رسول الله ﷺ بخلس وأنا على فراشي، فقال: شعرتُ أني نمتُ الليلة في المسجد الحرام فأتاني جبريل عليه السلام فإذا دابة أبيض فوق الحمار ودون البغل مضطرب الأذنين فركبته فكان يضع حافره مد بصره... إلخ». ثم تكمل أم هانئ باقي الحكاية لكن بإيجاز فيما يخصّ المعراج، وبتوسّع أكبر في ردة فعل قريش على حديثه إليهم.

وما يُلفت الانتباه في رواية أم هانئ أن النبي يخبرها بإسرائه لكن بصيغة "شعورية"، إذ يقول: «شعرتُ أني نمتُ الليلة في المسجد الحرام».

كما أن القرآن الكريم يعزّز هذه الروايات الثلاث القائلة: بـ "الإسراء الروحي" بحسب السيدة عائشة، و"الإسراء الشعوري" بحسب أم هانئ. و"الرؤية الصادقة" بحسب معاوية، وذلك عندما يقول تعالى: «وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلاّ فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن» (سورة الإسراء، ٦٠). والرؤيا غير الرؤية، فالأولى الرؤيا تحيل إلى الحلم،

(١) **المصدر السابق**، ص ٩٥؛ والقرص الليزري نفسه في تفسير سورة الإسراء.

الداخل، الروح، أما الثانية، الرؤية، فهي تحيل إلى المشاهدة العينية، الخارج، البصر الخارجي(*).

فالرؤيا إذن تومئ إلى الدلالة الشعورية والروحية، ولعل معاوية استند إلى ملفوظ الآية الكريمة (الرؤيا) ليقول عن مسرى النبي: «كانت رؤيا من الله

(*) يحدثنا الطبري في **تفسيره** عن "الشجرة الملعونة" في القرآن: إنها شجرة الزقوم، فرد أبو جهل قائلاً: «هاتوا لنا تمراً وزبداً، وجعل يأكل من هذا بهذا ويقول: تزقموا، فلا نعلم الزقوم غير هذا». ولعل ما يلفت الانتباه أن التفاسير، إذا كانت تشكل الهامش على متن القرآن، فإنها كانت تنتج هامشه البشري والتاريخي، فتقدّم بذلك صورة حية عن المجتمع بأهوائه وصراعاته، حيث لم يكن القرآن قد تناءى بعدُ في تساميه وتعاليه، وذلك من خلال الابتعاد التدريجي عن لحظة الوحي الأولى، ولهذا كان يمكن للأهواء والرغبات المعاشة أن تنعكس في الهامش بوصفها مدنساً أرضياً، مع المتن بوصفه مقدساً سماوياً. ولذا لم يتحرّج المفسّرون من أن يعكسوا صدى الصراعات السياسية في عصرهم، حيث يوردون آراء بعض من يوظفون القرآن بالضد من بني أمية، بعد أن فتح الأمويون الأبواب لمثل هذا التوظيف الإيديولوجي والسياسي النفعي للقرآن. ولذلك وجد من خصومهم من يؤوّل الشجرة الملعونة بأن المُراد بالشجرة الملعونة بنو أمية، كما تأول شيعة علي أسماء كثيرة في القرآن بأنها أسماء أشخاص، قالوا إن البقرة التي أمر قوم موسى بذبحها ـ في سورة البقرة آية ٦٧ ـ هي عائشة، وإن الجبت والطاغوت ـ في سورة النساء آية ٥١ وآية ٦٠ ـ هما معاوية وعمرو بن العاص.
راجع: آدم متز، **حضارة الإسلام في القرن الرابع الهجري**، م.س، ج١، ص ٣٦٦.
لمجموع هذه الأسباب كان دُعاة الإصلاح الإسلامي التنويري والليبرالي كطه حسين يدعون إلى العلمانية بوصفها المدخل لإنقاذ المقدس من المدنس، وتحرير القرآن من طبقة المفسّرين الذين يضعونه في خدمة السلطان ومصالحه الدنيوية، بل وحتى التبرير والتشريع لنزعاته الدموية. وكنا قد أشرنا أكثر من مرة إلى توظيف بني أمية لآية «ليلة القدر خير من ألف شهر» بأن الألف شهر هي الفترة التي قضى الله بحكمهم منذ الأزل. بل إن الحجاج بن يوسف الثقفي لا يتردد في توظيف القرآن لإضفاء المشروعية على مجازره ضد ناسه وأهله، فكان عندما يصعد المنبر يقول إن رسول الله ﷺ قد قطع أيدي قوم وأرجلهم ـ ويُقال سمل عيونهم ـ وألقاهم في الرمضاء حتى ماتوا بحال ذود من الإبل (أي أن العقوبة كانت بسبب مجرد سرقة إبل)! وهو في ذلك إنما يعتمد تفسيراً للقرآن يخدم دمويته، دون أي استشعار لقدسية النص الإلهي، وذلك في تفسيره لآية «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يدفنوا في الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم» (سورة المائدة، الآية ٣٢).
راجع: **تفسير ابن كثير**، ج٢، ص ٤٢.
أليس من الحكمة العقلية ـ والأمر كذلك ـ في تناظر المدنس الهامش بالمقدس المتن، أن نستند إلى مرجعية العقل في قبول رواية السيدة عائشة القائلة بأن النبي سرى بروحه ولم يعرج ببدنه؟

صادقة»، ولهذا كانت فتنة للناس، حيث ارتد الكثيرون عن الإسلام بعد أن حدّثهم النبي عن رؤياه. بل إن القرآن الكريم يؤكّد معنى المعراج "معراج الروح" وذلك في سورة المعارج، الآيات ١ ـ ٤، رغم أن هذه السورة لا علاقة لها بمعراج الرسول، لكنها تنطوي على ما يشير إلى قدرة الروح على الصعود إلى الملأ الأعلى، وذلك في قوله تعالى: «سأل سائل بعذاب واقع. للكافرين ليس له دافع. من الله ذي المعارج. تَعْرُج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة».

لا بد أن العقل الفقهي المشيخي سيثور على انحيازنا للمعقولية المؤسَّسة على اختيار الروايات التي يلتقي منقولها مع معقولها، أي المعادلة التي كان يطمح إليها ابن تيمية في عنوان كتابه **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**.

سيواجهونا فوراً باسم أهل السُنّة والجماعة ليدافعوا عن هيكل يتداعى من هياكل أوهامهم، لأن مديري "المقدس" والذائدين عن حياضه، سيخسرون موقعاً استراتيجياً في فضاءات الرمز السحري التي يستمدّون منها هالتهم الطقسية، وسلطانهم المؤسَّس على سلطة امتلاك حق التفسير، وامتلاك مفاتيح عالم الغيب باعتبار القرآن مفتاح عالم الغيب. وباعتبار أن القرآن ملكية خصوصية لهم في نظرهم، فإنهم يتصرّفون به كما يشاؤون ويرغبون فيحولونه إلى طلسمات مغلقة على مغيوبها، في حين أن هذا القرآن عربي في لغته وبلاغته ومجازاته، وكان يتوجه إلى الناس كافة لكي لا يكون للناس على الله حجّة. فهو ليس كتاباً للخاصة يستدعي تخصصاً واختصاصين، ولهذا فإن سدنة هياكل الفقه عندما يجعلون من الفضاء الدلالي القرآني المتجه إلى البشر كافة، مجموعة أسرار غيبية سحرية، فهم في الآن ذاته يجعلون من مساجد الله، التي هي أرض الله المفتوحة، كنيسة قروسطية تراتبية إقطاعية!

هذه الخصيصة التي تسم أصحاب العقل الفقهي بالكهنوتية وتكمن كثابت بنيوي في هيكلة رؤيتهم، هي التي تؤطر توجههم إلى جعل القرآن كتاباً مقدساً لا يحل ألغازه وأسراره سوى كهنة مختصين. من هنا كانت تجربة مدرسة محمد عبده الإصلاحية وتلاميذه من أولى المحاولات لكسر احتكار معرفة النص الديني (القرآن) من قبل طبقة المفسّرين، فكانت أُولى المحاولات في العصر الحديث منذ طرد المعتزلة من ساحة الثقافة والفكر العربي الإسلامي.

ولعلّ من العوامل التي حرَّضتنا على هذه الوقفة الخاصة عند الإسراء والمعراج، ليس علاقة ابن عباس به فحسب، ولا المنظور الفقهي المشيخي

البديهي المتوقع من الدكتور البوطي فقط، بل إن الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، الذي تقدِّمه الفضائيات العربية اليوم بوصفه حَبر الإسلام المعاصر وترجمان ضمير الأمة العربية الإسلامية الديني، لا يتردد باسم الإسلام في أن يُدافع عن القدس الشريف بوصفه "مسرى نبينا إلى السماء"، وذلك في وجه الغرب وأميركا وإسرائيل الذين يتجاهلون "حقّنا في القدس"!

لنتصوّر كيف يُمكن للعالم الخارجي أن يتلقى هذه الحجّة، حجّة حقنا في القدس، بمجرد القول إنها مسرى نبينا إلى السماء؟!

إن لكل الشعوب مخزونها الثقافي الرمزي (الفولكلوري ـ السحري ـ الطقسي ـ الميثي). لكن أن يقوم شعب بتقديم رموزه الميثية وميراثه الأدبي والفني كوثائق لإثبات حقوقه القانونية والتاريخية في أرض ما، فذلك هو عين الفوات الحضاري، بل هو فوات الفوات!

هل تقدّم إسرائيل للعالم أساطيرها التوراتية كبرهان على حقوقها، أم أنها تطلقها في وجوه المسلمين الذين يؤمنون بها أكثر من الشعب الإسرائيلي ذي الأغلبية الإلحادية؟!

هل تبرهن إسرائيل على حقُها من خلال الوعود لبني إسرائيل في العهد القديم في **سِفر يشوع**، الإصحاح الأول: «كل موضع تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته كما كلّمت موسى. من البرية ولبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات. جميع أراضي الحثيين وإلى البحر الكبير نحو الشمس يكون تخمكم»... فـ «تشدَّد وتشجّع لأنك أنت الذي تقسم لهذا الأرض التي حلفتُ لآبائهم أن أُعطيها».

هل يوجّه الإعلام الإسرائيلي هذا الخطاب إلى الغرب الأوروبي أم أن هذا الخطاب موجَّه إلينا لإرهابنا، باعتبار أن أفق انتظارنا الثقافي لا يصدمه هذا الخطاب، بل نحن بتكويننا الديني الأكثر استعداداً لاستهلاك هذا الخطاب، طالما أننا نؤمن برموزهم الأسطورية أكثر مما يؤمنون هم بها، بعد أن غدا العقل الإسرائيلي عقلاً غربياً حداثياً ما بعد ديني. فبحسب إحصائياتهم، فإن ٨٥٪ من الشعب الإسرائيلي لا يؤمن بالله(*)!!

(*) يسخر روجيه غارودي من الأساطير المؤسِّسة للصهيونية، عندما يتساءل كيف لـ ٨٥٪ (وهي نسبة الملحدين في إسرائيل) من الإسرائيليين يوظِّفون صدق إيمان المسلمين المتدينين في خدمة أساطيرهم، إذ يعتمدون على إيمان المسلمين بنصهم القرآني الذي ينص على «تفضيل بني إسرائيل على العالمين»، ويؤمنون بكل أنبياء اليهود وبكل حكاياتهم وقصصهم =

هل نصّ "معراج" ابن عباس نتاج الشطح الصوفي أم نتاج الإسرائيليات؟

لقد ذكرنا أنه لا يخامرنا أي وهم حول ممكنات أن يكون نصّ **الإسراء والمعراج** المنسوب إلى ابن عباس من تأليفه فعلاً، لا لاستحالة أن يكون هناك نص مكتوب في زمن ابن عباس فحسب، بل لأن البنية التأليفية للنص تشف عن تناصّه مع نصوص جديدة على الثقافة العربية. وهي نصوص مضمّخة بعبق صوفي

= وأساطيرهم؟ فالمسلمون يعتبرون أن احترام أنبياء بني إسرائيل وأبنائهم من إبراهيم وإسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداوود سليمان، والإيمان بنبوتهم فرضٌ. . . حتى ليبلغ عددهم خمسة وعشرين نبياً كما يقول الدكتور البوطي، مشترطاً على المسلم لكي يكتمل إسلامه ودينه بأن يعتقد «بأن النبوة حقيقة واحدة لا تفاوت فيها، فلا يجوز التفريق بين نبوة نبي وآخر» (فلا تفاوت مثلاً بين النبي محمد والنبي إسحق أو يعقوب أو هارون أو داوود وسليمان)؛ ولا بد للمسلم ـ كما يضيف البوطي ـ «من الإيمان بالكتب المنزلة على الأنبياء، كما علينا أن نؤمن بها تفصيلاً بالنسبة لما ورد تفصيلٌ في شأنه كالتوراة والإنجيل والزبور والصحف التي أنزلت على بعض الرسل كإبراهيم عليه الصلاة والسلام».
والأخطر من ذلك كله بالنسبة لصانعي عقل العامة ووعيهم الديني الشعبي الوطني، أن يسوق لهم الفقيه البوطي حديثاً على لسان النبي وهو مرفوض عقلاً، ولذا نحن غير معنيين به نقلاً، وهذا النص المزعوم هو: «لا تخيّروني على موسى، ولا تفضّلوني على الأنبياء». راجع كتاب البوطي، **اليقينيات الكونية الكبرى**، م.س، ص ١٩٩.
وهكذا فإن الصهيونية تمكنت من "قومنة" دينها اليهودي وأساطيره، لتجعل منه هوية بغض النظر عن الإيمان باليهودية وأنبيائها وإلهها! بينما صنّاع المقدس الديني الإسلامي من أصحاب العقل الفقهي، ينتزعون من عقول شعوبهم "المقدسات الوطنية والقومية" لصالح مقدسات أعدائهم التاريخيين. وعلى هذا يُصادر من العربي المسيحي، أو المسلم القومي أو العلماني الذي لا تستثيره الرؤية الميثية الأسطورية للعالم، حقه في الإعجاب برسالة النبي محمد التاريخية (الثقافية والحضارية) والانتماء إليها وتفضيلها على اليهودية. في حين أن القومي ـ العلماني يفضل ـ وبالضرورة ـ من منظوره التاريخي والحضاري النبي محمد، ليس على موسى فحسب، بل على كل أنبياء بني إسرائيل، هذا إنْ لم يكن لا يكنّ لهؤلاء أنبياء اليهود أي تقدير، بل لا يكنّ لهم سوى العداء المستطير، انطلاقاً من الصراع الحضاري والتاريخي والقومي مع اليهود.
فوفق المنظور المشيخي التكفيري للعقل الفقهي، يكون المسلم الذي يُعجب بمحمد ويفضّله على موسى كافراً! وعلى ذلك، فإننا نأمل أن لا يكفّرنا الشيخ البوطي لأننا معجبون بمحمد أكثر من موسى، أو إذا قلنا بأننا لسنا معجبين البتة بموسى على الإطلاق، بل نحن أشد إعجاباً وتقديراً وتثميناً وتعظيماً لحضارة أعداء موسى (المصريين ـ الفراعنة) من موسى وقومه، وإنّا لهم ولأنبيائهم لكارهون. . . طبعاً لأسباب قومية ووطنية وديموقراطية، وليس لأسباب دينية أو إنسانية!

يشيع في النصّ فضاءات طقسية ميثية عارمة بالنشوة، والخيال، والرحمة الإلهية التي تبلغ حداً من التسامح والحلم بحيث تتحول صور العذاب في جهنم السماء الخامسة إلى ينابيع للعذوبة في السماء السادسة، وفق تأويل محي الدين بن عربي للعذاب بأنه آتٍ من العذوبة؛ فإذا نحن تجاه تسامح وغفران ووجد رباني لامتناهٍ، وإذا التوبة إلى الله بلا نهاية، فالله يتوب عن الإنسان حتى عند غرغرة الموت، فقال: يا رب زدني فحسالي ثلاث حسوات، وقال لي: خذ وخذ، قلتُ: يا رب وما تفسيرها؟ قال: عفوي وحلمي ورحمتي.

في مناخات الوجد والعطاء الإلهي هذا، تفرض عليه الصلاة، من وفّى بها دخل الجنة، لكن من لم يوفها «فإنْ شئت غفرتُ له، وإن شئت عذّبته»(١). فوفق هذه القراءة الصوفية للعذوبة الإلهية، فإن تارك الصلاة التي توضع كركن أول من أركان الإسلام يُمكن أن يُغفر له. وعلى هذا، فإن ابن عباس تم اختياره لتلك الرواية الحافلة بالعجيب الغرائبي والمدهش، نظراً لأهميته وقيمة حضوره الباهر في مجال التفسير والحديث والفقه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى بسبب ميوله التأليفية الإبداعية، وخياله الخصب الغني بأساطير وثقافات الأمم السابقة؛ واختيار الأمم لأحد مبدعيها لتنسب إليه إبداعاتها الجماعية أمرٌ معروف ومتداول في تاريخ الثقافات الإنسانية. فهوميروس اليونان تُنسب إليه **الإلياذة والأوذيسة**، رغم أن الدراسات والأبحاث في تاريخ الأدب اليوناني تشك بنسبتها إليه في الصورة المتداولة اليوم، وتعتبرها ملاحم صنعها المخيال الجمعي الشعبي، ومن ثم نُسبت إلى مبدع اسمه هوميروس. كذلك الأمر بالنسبة للمعراج، فهناك أكثر من أربعين رواية، من نتاج المخيال الثقافي الشعبي في مرحلة ازدهار الصوفية العرفانية الرفيعة، لا صوفية الزوايا والمخاريق والطرق. قد لجأت هذه الصوفية الرفيعة إلى إعادة إنتاج المعراج بما يتلاءم ورؤياها، سيما وأن هناك عدداً من المتصوفة الذين كتبوا معراجهم الخاص ليعبّروا عن رؤياهم في مسالك الوصول إلى الله؛ فكان عندنا: "رؤيا" البسطامي، **ومعراج** محي الدين بن عربي، **ومنطق الطير** لفريد الدين العطار الذي حذا حذو البسطامي وابن عربي في الاستفادة من قصص المعراج وتقاليده الصوفية.

---

(١) **الإسراء والمعراج للإمام ابن عباس رضي الله عنهما**، مطبوعات مكتبة الحضارة/ حلبي، دمشق، عصرونية [د.ت]، ص ٣١.
وتوجد طبعات عديدة في أقطار عربية مختلفة لهذا النص المنسوب لابن عباس، ومنها ما عنوانه مختلف بعض الشيء ـ مثلاً: ابن عباس، **معراج النبي (ص)**، بيروت، مكتبة التعاون [د.ت].

الإسرائيليات

في سياق فرض الصلاة، تتسلل الإسرائيليات إلى نص المعراج في كل الروايات الأربعين، وذلك عندما يتدخل موسى لينصح محمداً أن يسأل الله التخفيف من عدد الصلوات، لأن الفريضة الأولى كانت خمسين صلاة، ويُبرّر موسى طلب التخفيف بقوله: «اسأله التخفيف يا محمد. أمتك يأتون آخر الزمان، جسدهم ضعيف، وعمرهم قصير، لا يطيقون ذلك»(١). ولم يزل يسأل ربه التخفيف بتشجيع من موسى حتى يستحي من ربه، فيُناديه الرب: «يا محمد قد جعلناها خمساً في العمل وخمسين في الميزان كل صلاة بعشرة، ما يبدل القول، لدى الحسنة بعشر أمثالها»(٢).

إن كل روايات الإسراء والمعراج تتفق حول فرض الصلاة والحوار الإلهي ـ البشري حول الصلاة بين النبي وربه، وموسى هو المحفّز أو المحرّض أو المساند للنبي أن يعود في كل مرة للتخفيف من عددها، من الخمسين حتى الخمس. وهذا الموضوع لا يتأثر إنْ كان الإسراء بالبدن أو بالروح، لكن الروايات تختلف في صيغ الحوار بين النبي محمد وموسى، واختلاف الصيغ هي التي تتيح للقراءة الدلالية أن تشتم رائحة الإسرائيليات، التي يتهم الدكتور البوطي بها نصّ المعراج، في حين نزعم أن هذا النصّ المتداول باسم ابن عباس هو أكثر روايات المعراج ليس نشوة وعذوبة صوفية فحسب، بل وبعداً عن الإسرائيليات، ودفاعاً عن الذاتية الثقافية للأمة الإسلامية والعربية أيضاً.

لنبدأ بالرواية الأولى التي يسوقها ابن كثير، وهي رواية أنس بن مالك:

لقد أشرنا إلى الحوار الرباني ـ البشري حول مسألة الصلاة والانتهاء إلى تخفيفها إلى خمس بحضّ وتشجيع من موسى. تقول رواية أنس بن مالك: «ثم

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٢٧.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٨. مما يلفت الانتباه أن الفقهاء يعلنون أنه ليس لدينا مصدر آخر لعدد الصلوات سوى ما أتى في نصّ الإسراء والمعراج، ونحن لا نعرف لماذا كان عدد صلوات الفجر أو الظهر أو المغرب... إلخ بهذا العدد المتداول وليس أكثر أو أقل، ولذا يُعمد إلى الاتباع في القبول بهذا الأمر انطلاقاً من أن الأمور التعبدية هي أمور إيمانية ليس لها أي تفسير سببي، تماماً كما لا يُمكن أن نسأل لماذا الصيام في رمضان؟ إذ نحن لا نعرف، فهو أمر تعبّدي. هل لأنه نزل فيه القرآن؟ لا ندري، وإلاّ فإن السؤال سيطل من جديد في صيغة أخرى: إذا كان الأمر كذلك، فلماذا نزل القرآن في رمضان؟ فنحن لا ندري أيضاً. ولذا فإن هذه الأسئلة تدرج في إطار "غير المفكّر فيه" لأنه أمر تعبّدي إيماني!

رجع إلى موسى فاحتبسه، فلم يزل يرده موسى إلى ربه حتى صارت إلى خمس صلوات ثم احتبسه موسى عند الخمس».

لنلاحظ الآن كيف يخاطب موسى محمداً (ص) وكيف يصف أتباعه من المسلمين. يقول موسى: «والله لقد راودت قومي بني إسرائيل على أدنى من هذا، أي الخمسين صلاة، فضعفوا فتركوه. فأمتك أضعف أجساداً وقلوباً وأبداناً وأبصاراً وأسماعاً، فارجع ليخفف عنك ربك»[1]. نتساءل: هل هناك هجاء وشتم واحتقار لأمة محمد أكثر مما يقوله موسى؟ ومن ثم يتقبله محمد طائعاً مُقرّاً بحق موسى بممارسة هذا الاستعلاء العنصري الكريه، الذي يتسلل إلى ثقافتنا دون أن يستشعر العقل الفقهي البُعد الكارثي لأثر قبول احتقار ومهانة الأمة لدى أفرادها وبتغطية لاهوتية تتيح لموسى كل هذا الحق اليهودي في احتقارنا كأمة لسنا "أضعف أجساداً" من اليهود فحسب بل و"قلوباً وأبصاراً وأسماعاً"!

وفي رواية أنس نفسها، سنطالع بصيغ أخرى: إذ يقول موسى للنبي: «لا تستطيع أن تقوم بها لا أنت ولا أمتك، فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف. فرجعت إلى ربي فخفَّف عني عشراً». ولنلاحظ هنا صيغة التفوق التي تتيح لموسى أن يأمر النبي، إذ تقول الرواية: «ثم أتيتُ موسى فأمرني بالرجوع فرجعت فخفَّف عني عشراً»[2].

وفي رواية أبي سعيد الخدري: أن موسى طلب منه أن يعود إلى ربه ليطلب التخفيف لأن أمته لا تطيق، ومتى لا تطيق تكفر. والتسلل الإسرائيلي اليهودي هنا يبلغ أوجه، عندما يوضع التفوق الإسرائيلي على العرب على لسان النبي، وكأنه إقرار منه بهذا التفوق، وبذاك الضعف العربي، حيث العرب ليسوا أضعف من اليهود فحسب، بل أضعف من جميع الأمم، إذ تقول الرواية على لسان النبي: «رجعتُ إلى ربي فقلتُ: يا رب خفِّف عن أمتي فإنها أضعف الأمم»[3].

وتتكرر الصيغة ذاتها إذ يعود النبي إلى ربه طلباً للتخفيف.

وها هي رواية عبد الله بن مسعود تعطي موسى أهمية استثنائية، تضعه في موقع من يرفع صوته على ربه. فعندما يصعد النبي مع جبريل إلى السماء حيث موسى، يسأل النبيُ جبريلَ عن موسى قائلاً: «ومن يعاتب؟ قال جبريل: يُعاتبُ

(١) **الإسراء والمعراج من تفسير الحافظ بن كثير**، م.س، ص ٨.
(٢) **المصدر السابق**، ص ١٩.
(٣) **المصدر نفسه**، ص ٥١.

ربه فيك. قلتُ: ويرفع صوته على ربه؟ قال: إن الله عرف له حدّته»[١].

وتبلغ الإسرائيليات سطوتها في مجموع "المعاريج" حد أن قدح العرب وذمّهم يأتي ليس على لسان موسى فحسب، بل وعلى لسان إبراهيم، إذ يقول للنبي: «يا بني إنك لاق ربك الليلة وإن أمتك آخر الأمم وأضعفها، فإنْ استطعت أن تكون حاجتك أو جلّها في أمتك فافعل»[٢].

فإذن، رأي إبراهيم بأمة ابنه محمد أنها ليست أضعف الأمم فحسب، بل وآخرها. وفي رواية أبي هريرة، التي يصفها ابن كثير بأنها مطولة جداً وفيها غرابة، ترد الصيغة ذاتها: «أمتك أضعف الأمم»[٣].

إن العقل الفقهي يمرّ على هذه القراءات منذ قرون وقرون دون أن تستوقفه هذه الإهانات والإساءات الموجّهة إلى الأمة من قبل اليهود مباشرة وهم يسربون صيغةً هنا وعبارةً هناك تحقِّر العرب والمسلمين وبشكل غير مباشر، إذ إنهم يهرِّبون موروثهم الثقافي المُعادي ليتناسج في بنية الخطاب الإسلامي ذاته، وهو يستشعر الدونية تجاه الاستعلاء اليهودي، فيقبل أساطيرهم الدينية بوصفها حقائق إلهية... تماماً مثل الأحاديث التي يروونها هكذا دون أي إعمال للعقل: «لا تخيّروني على موسى، ولا تفضّلوني على الأنبياء»، والأنبياء هم ـ في كل الأحوال ـ أنبياء بني إسرائيل.

ليس هناك إعمال للعقل، على مستويين: المستوى **الأول**، قبول الحديث اعتماداً على النقل دون العقل؛ والمستوى **الثاني**، تعطيل إعمال العقل في طرح السؤال حول السياق الذي قيل فيه هذا الحديث: هل حصل ذلك في مكة إبّان مرحلة الدعوة التي كان شاغل النبي فيها الدعوة للتوحيد وإثبات الوجود أمام التحديات الدينية اليهودية والنصرانية، أم في المدينة حيث بداية المواجهات، ومن ثم طرد اليهود؟ ولو كان لموسى هذا الفضل، ولأنبياء إسرائيل هذه القيمة في نفس النبي، لما طرد أقوامهم شر طردة من المدينة، وحاربهم وأسرهم وسباهم كقوم كافرين!

وعلى هذا، فإن التزيّد على لسان النبي في المعراج، إنما يمكن إمساك جذوره في كون حدث المعراج تمّ في مكة وقبل الهجرة بسنة أو سنتين. وسورة النجم هي من السور المكية المبكرة التي تأوّلها المتصوفة كابن عربي وبعض

(١) **المصدر نفسه**، ص ٦٣.

(٢) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ٧٩ ـ ٨٠.

المفسّرين فاختصوها بالمعراج، في حين أنها لدى الأكثرين إنما تصف نزول الوحي على الرسول لا صعوده هو إلى ربه.

ففي هذه المرحلة المكية اقتضت الحكمة النبوية أن ترى في رسالتها استمراراً لرسالات الأنبياء، الذين ارتضى لنفسه أن يكون في موقع نبوي واحد معهم، قبل أن تتطوّر الدعوة وتأخذ مسارات تقتضي أن يجّب الإسلام ما قبله، وأن يكون الرسول خاتم الرسل وسيد العالمين. إن الفنّي والإبداعي في **إسراء ومعراج** ابن عباس يُسقط كل الافتراءات الإسرائيلية التي تسرّبت إلى روايات المعراج الأخرى، إذ لم يعد النبي يقول أمرني موسى، ولم يعد النبي يُقوّل خطاباً يُعلي من شأن بني إسرائيل ويقرّ بضعف أمته أجساداً وقلوباً وأبداناً وأبصاراً وأسماعاً.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن مفردة "القلب" في السياق القرآني إنما تُستخدم كدلالة على العقل والتفكير والبصيرة الداخلية، وكأنه يحل وظيفياً موقع الدماغ، فعندها علينا أن نتصور مدى القدح والاحتقار الذي تدسّه الإسرائيليات في نسيج خطابنا، ويتداوله سدنة هياكل الفقه دون أي شعور بالمهانة الدينية والقومية. فلا يجدون سوى بعض ما تسرب من الفولكلور الشعبي حول الشمس والقمر في بعض نسخ ما يُنسب إلى ابن عباس باسم **الإسراء والمعراج** ليُساجل العقلُ الفقهي المتخيلَ الشعبي بآيات الذكر الحكيم، متهماً هذه النسخ بأنها إسرائيليات، في حين أن أشدّ مظاهر حضور هذه الإسرائيليات هي في رواية أنس بن مالك، وكل القراءات الأربعين للإسراء التي أحصاها ابن كثير.

لنسمع الرواية المنسوبة إلى ابن عباس، كيف تردّ على الاستعلاء اليهودي ونفوذ الإسرائيليات. يقول النبي (ص) راوياً لقاءه بموسى: «فلما دنوت منه نظر إليّ وجعل يقول (أي موسى): يزعم بنو إسرائيل أني أكرم الخلق على الله، وهذا (مشيراً إلى محمد) أكرم مني على ربه، هذا النبي القرشي الهاشمي العربي الأبطحي، هذا الحبيب الكريم، هذا العظيم، هذا محمد الأمين ابن عبد اللّه بن عبد المطلب. . .»[١].

إنّ الوعي الاجتماعي بالهوية، والأنا الثقافية للأمة، جعلها تستنكر هذه الاستهانة بهويتها وأناها الحضارية التي تعجّ بها روايات الإسراء والمعراج. إذن فعندما عبَّر اللاشعور الثقافي عن ذاته في صيغة فنية جمالية أدبية تخييلية، قام بالرد على هذه الإسرائيليات بالتباهي ليس بأفضلية النبي محمد الدينية بأنه الحبيب

---

(١) **الإسراء والمعراج** المنسوب لابن عباس، م.س، ص ١٧.

الكريم إلى الله، بل والقبلية (القرشي) والعائلية (الهاشمي بن عبد المطلب) ليردّ هذا الخطاب "المعراجي" على مزاعم بني إسرائيل قائلاً لهم: محمد أكرم من موسى ديناً، وأكرم منه نسباً: قبيلة وعائلة!

لقد كان **الإسراء والمعراج** في صيغته المنسوبة إلى ابن عباس، مسربلاً بالأحلام والرؤى الصوفية في مرحلة من أعلى مراحل تطور العقل العربي في صيغته "العرفانية" الفلسفية(*)، وذلك في بحر القرن الثالث / الرابع الهجري، حيث الشوق والظمأ لعروج الروح من العالم السُفلي لبلوغ الكمال الإلهي، ليحقّق الإنسان تلك الوحدة المنشودة في داخل نفسه المتصدعة والممزّقة بين صورة الله وصورة العالم، حيث التطلّع البشري إلى الاتحاد بالمطلق، انطلاقاً من أشواق محي الدين بن عربي للإمساك بالحقّ، وهو حقّ حقيقة أن وجودنا ما هو إلاّ تحقيق وجود الله، باعتبار البشر هم صفاته!

هذه العرفانية الفلسفية الصوفية التي تستنكرها بعض الدراسات والأبحاث الرامية إلى عقلنة التراث وحدثنته، أو ترثنة العقل وأصلنته، هي التي راحت تؤكّد فردانية الذات، ذات الأنا الفردية، وذات الأنا الجماعية وقد تأصّلت في الوجود التاريخي والثقافي والحضاري الإسلامي، فاستطاعت أن تكشف كل هذا الزيف الميثي، بل والسحري اليهودي التوراتي الذي كانت أقنيته تخترق العقل "البياني العربي"، الذي سنتقصّى شكل حضوره في منظومة ابن عباس المفترض أنه أهم صنّاع هذا العقل البياني تفسيراً وحديثاً ونصّاً، لكنه في الآن ذاته أهم صنّاع العقل الميثي الناقل لأساطير الأولين بوصفها حقائق بيانية. وعلى هذا يمكن القول إن الرواية الأولى "معراج" ابن عباس المعروضة في **تفسير ابن كثير** هي ثمرة الملحمية الدينية للإسرائيليات وتسرّبها إلى الفضاء الثقافي العربي الإسلامي قبل أن يشتد عود إحساسه بذاته الحضارية والثقافية، بينما "المعراج" المنسوب إلى ابن عباس باسمه المستقل، إنما هو ثمرة إبداع شطحات الحدس الصوفي، كما سيتضح لنا.

بين بيانية ابن عباس وعرفانية معراجه

يورد ابن كثير عدداً من الروايات على لسان ابن عباس، وكلها روايات قصيرة مجزوءة، تحكي عدداً من الوقائع التي ضمّها المعراج المنسوب إليه، وهي مروية

(*) **العرفان** هو حجر الزاوية الثالثة المُشَكّلة لمثلث بنية العقل العربي، إلى جانب البيان والبرهان، بحسب ترسيمة محمد عابد الجابري في مشروعه بخصوص نقد العقل العربي.

في "المعاريج" الأخرى، لكن هذه الوحدات الحكائية لابن عباس التي يوردها ابن كثير لا تشكّل إلاّ جزءاً هيّناً من المعراج العرفاني الصوفي المنسوب إليه.

لكن غرائبية ابن عباس لا بد لها أن تعبِّر عن نفسها من خلال تفرده بحكايات هي نتاج خياله الموهوب قصصياً، والتي لا بد لعدد منها أن يكون مستمداً من الإسرائيليات. فمن روايات ابن عباس التي تخصّه وحده، ولا تتردد في "المعاريج" الأخرى، حديثه عن لقاء النبي ببلال في الجنّة، وأنه التقى في النار رجلاً أحمر أزرق جداً، «قال من هذا يا جبريل، قال: هذا عاقر الناقة». ومن إبداعات ابن عباس الخاصة حديثه عن رؤية النبي للدجال، فقال: «رأيته فيلمانياً أقمر هجاناً، إحدى عينيه قائمة كأنها كوكبٌ دري، كأن شعر رأسه أغصان أشجار».

ومن أطرف رواياته وأكثرها غرائبيةً، حديثه عن النبي أنه في إسرائه مرّت به رائحة طيبة، وعندما تساءل عن هذه الرائحة، قيل له: ماشطت بنت فرعون سقط المشط من يدها. ثم يكمل لنا قصتها وتحدّيها لفرعون بأنه ليس ربها، وحكم فرعون عليها وعلى أولادها بأن يُحرقوا داخل بقرة من نحاس، وكيف أن ابنها الرضيع شجّعها على الموت قائلاً: «لا تقاعسي فإنك على حق».

ويقول ابن عباس، مستخلصاً حقيقة استثنائية في تاريخ البشرية: «إن أربعة تكلّموا من المهد وهم صغار: هذا ابن ماشطت بنت فرعون، وشاهد ليوسف، وصاحب جريج، وعيسى ابن مريم عليه السلام»[1].

فبيانية ابن عباس التي تؤسِّس لها معرفته بالقرآن الكريم، حتى اعتُبر ترجمانه، سرعان ما تتكشف هذه الترجمانية عن حضور مذهل للإسرائيليات، التي أدخلت إلى ثقافة العرب مناخات ملحمية غرائبية عجيبة لامعقولة بوصفها تاريخاً من المعقولية. فراح ابن عباس يعبّ من هذا التراث ليختار الأكثر غرائبية ولامعقولية بوصفه معقولاً بيانياً يستند إلى ظاهرة النصّ تارة، مثل تفسيره لـ «كونوا قردة أو خنازير»، فيأخذ النص على محموله الظاهر، على سبيل الحقيقة لا المجاز، فيذهب إلى أن شباب القوم صاروا قردة، وأن الشيوخ صاروا خنازير. وعندما تستدعي لحظة القراءة اشتعالاً للخيال وتوقداً للنفس المبدعة، فإنه يرفض ظاهر النص، وإجماع المفسّرين، ويوغل في التأويل والتأول العجيب، وذلك مثلاً عندما فسّر «ومن شر غاسق إذا وقب» بقيام الذكر، أو «الذكر إذا دخل»، على نحو ما مرّ معنا[2].

---

(١) **الإسراء والمعراج من تفسير الحافظ بن كثير**، م.س، راجع من ص ٥٦ ـ ٦١.
(٢) راجع فصل: «غرائبية التفسير القرآني عند ابن عباس»، في كتابنا هذا (ص ١١٢).

لقد تسربت الإسرائيليات إلى فضاءات الثقافة الإسلامية ـ وابن عباس أحد مجاريها الرئيسية ـ نظراً للدور الكبير الذي لعبه في تفسير القرآن. فتمثّلت هذه الإسرائيليات بشكل أساسي بأخبار الغيب والجنة والنار. لكن هذا الغيب في الخطاب البياني القرآني تمثّل كظلال طيفية في فضاءات الثقافة كتعبير عن عجز العقل الإنساني عن بلوغ ما وراء الطبيعة، وهو ما يُمكن أن نطلق عليه فلسفياً ـ في اللغة المعاصرة ـ "اللاأدرية": فما ليس لدينا القدرة على تفسيره وتعليله نتركه لعلم الغيب الإلهي. ورغم أن الإيمان بالغيب ركنٌ من أركان الإسلام، إلا أن ثمة فرقاً بين أن يُؤمن الإنسان بـ "الله وملائكته ورُسُله واليوم الآخر" هذا بكيفية إجمالية كما يقتضيه المجال التداولي للنص القرآني، وبين أن يعيش "حياة" الغيب مشخّصة بكائناتها ودقائقها... إلى غير ذلك مما تحكيه الإسرائيليات[1]، التي رأينا أثرها على الوظيفة الدلالية الثقافية للإسراء والمعراج.

---

(١) د. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**. بيروت، دار الطليعة، ط١: ١٩٨٤، ص ١٤٧. لكن مع الأسف فإن الدكتور الجابري الذي يقر بأن هذه الغيبيات تشكل مصدراً لا ينضب من مصادر اللامعقول في الفكر الديني العربي، خاصة لدى أوساط العامة وداخل الثقافة الدينية الشعبية في المجتمعات العربية الإسلامية، إلا أنه يهوّن من شأنها، لأنها تقدم نفسها باسم "النقل" لا باسم "العقل". فهي بذلك لا تنتمي إلى قطاع اللامعقول "العقلي"، وبالتالي فهي أضعف من تأثير التيارات الأخرى في الموروث القديم، والتي كانت تقدّم نفسها باسم "العقل". ولذا راح يبحث عنها في معتقدات المجوسية والمانوية وما تفرع عنهما ومذاهب الصابئة ومذاهب الفلاسفة (**المرجع نفسه**، ص ١٤٨).
ومع تقديرنا للجهد الكبير الذي قدمه الجابري في موسوعته عن نقد العقل العربي، فإن هذه المسألة تشكّل نقطة ضعف المشروع، وهو التركيز على البنية المعرفية **العالمة** على حساب تقدير أهمية البنية المعرفية **الميثية** التي هي الصانع الأكبر للوعي الديني الإسلامي الشعبي. وهي تشكّل المادة المعرفية الأساسية لسدنة هياكل الوهم، وهم ينتجون العقل الفقهي المشيخي الذي يصوغ وعي الأكثرية العامة للمجتمع. فنموذجنا الدكتور البوطي قادر بمنظومته الفقهية، الميثية، الأسطورية، السحرية، على أن يوزع من كتبه في العالم العربي أضعاف ما يوزع إنتاج معرفي رفيع لمحمد عابد الجابري أو محمد أركون... إلخ. لأنه ـ العقل الفقهي ـ يُخاطب الناس فيما سمعوه وألفوه وحفظوه، فتسري لهم نشوة بداهات المقدس، أو كما كان يسميه أرسطو بـ "الأوندكسا" وهي أن تقول للناس ما يعرفونه، فيسعدون وينتشون بما يعلمون. وعلى هذا يمكن القول إن صانع العقل العربي هو الغزالي وليس ابن رشد! راجع الفصل الثاني من كتابنا: **أزمة التنوير**، دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٧. حيث نقارن بين رؤية طه حسين والجابري للنواة الإبستمية للعقل العربي، لنبرهن أن الشعرية الغنائية هي التي تمثّل العنصر الحاكم في البنية التكوينية للعقل العربي وليس الفلسفة البرهانية أو العرفانية أو البيانية، كما يذهب الجابري.

إن البنية الذهنية والثقافية لابن عباس تستجيب لحاجات نفسه الظامئة للمستحيل الغيبي، الخارقي، العجائبي، لكن سقف زمنه البدوي لم يتح لمخياله الرائع سوى التغذّي بالملاحم الدينية التوراتية والتلمودية. غير أن الزمن الثقافي الخصب فكرياً، روحياً، وعرفانياً، زمن القرنين الثالث والرابع، بل ربما الخامس هو الذي ردّ على الغيبيات الميثية الملحمية لابن عباس بمجاهدات الصوفية وهي تسعى لاختراق عالم الغيب، للشهود عبر معراج البسطامي، ووحدة الوجود عبر ابن عربي. ولهذا فإن إعجاب المتصوفة بغرائبية ابن عباس دفعهم إلى عملية تصحيف إبداعية، وذلك في إعادة إنتاج معراجه ذي الخيال البدوي البسيط الذي أشرنا إليه، بالمعراج المنسوب إليه وقد تمّ تحريره من الإسرائيليات، وأساطيرها البدائية الساذجة، واستبدالها بنماذج ميثية طامحة لأنسنة الأسطورة، وأسطرة الإناسة، من خلال التوحيد بين صورة الله وصورة العالم.

البنية "الميثية" الأسطورية للمعراج بين التفسير والتخييل

إن فكرة اتحاد الله بالعالم هي نتاج مبدأ اعتبار الإنسان خليفته في الأرض. فالإنسان ـ والأمر كذلك ـ هو عين صفاته، وحقيقة ذاته. وبذلك فإن العرفان الصوفي لم يقدم عرفاناً غنوصياً شعوبياً، بل ثقافة إنسية هي ثمرة الحضارة العربية الإسلامية في طورها النهضوي الرفيع في القرن الرابع الهجري.

لكننا إذا عدنا إلى بيانية ابن عباس سنجدها تُشكّل الحاضنة ليس لـ "لامعقول" الإسرائيليات في الفكر الديني العربي والإسلامي. بل وبوصفها حاضنة لـ "لامعقول" سحري ينحطّ إلى درجة الخرافات الإسرائيلية التي تمجّد بني إسرائيل بدونية عربية عجيبة، وهي تروي مآثر وأمجاد بني إسرائيل، وذلك من خلال هامش النص القرآني المتمثّل بالتفسير. والتفسير ليس إلاّ القراءة الثقافية التاريخية المتجدّدة لثابت النص القرآني، بل إن أي دين بذاته ليس إلا تاريخ تفسيره، على حد تعبير علماء الأديان المقارنة.

وعلى هذا، فإن الاستعلاء اليهودي، والدونية العربية التي لاحظناها في رواية أنس بن مالك، والتي تبلغ حداً من سادية الآخر (اليهودي) ومازوخية الأنا (الإسلامي) أن يتم التلفيق على لسان النبي في صيغة اعتراف أملاه موسى عليه بأن أمته أضعف الأمم ليس أجساماً وأبداناً فحسب، بل "وقلوباً وعقولاً" و"أبصاراً" (بصيرة). كل ذلك وسدنة هياكل الوهم من الفقهاء والمشايخ و"عدماء الدين" على حد تعبير الكندي، يمرّون على هذا الكلام مروراً عابراً

دون أن ينكأ في داخلهم أي جرح لكرامة الأمة وكبريائها وتاريخها وحضارتها. فلا يجدون غضاضة في قراءته وطباعته، ولا يستنكرون إلا بعض الإضافات الجزئية (كوجود الشمس والقمر في هذا الكوكب وذاك) من دون أن يطرحوا السؤال الجذري حول صدقية الحكاية أو إبداعيتها، فيتخلّون عن روايات المعقول كرواية السيدة عائشة ومعاوية (حيث المعراج بالروح لا بالجسد)، ويأخذون بالخرافات الإسرائيلية من دون أن يكتشفوا ذلك البريق الأبيض للروح إذ يترأرأ أمام أبصار السالكين من أصحاب الرؤى "المعراجية" (البسطامي - ابن عربي - العطار) إلى الملأ الأعلى لتحقيق وحدة البشري بالإلهي عبر وحدة الشهود ووحدة الوجود.

هذا الاستعلاء الإسرائيلي هو نتاج تغلغل الإسرائيليات في ثقافة المشافهة العربية الإسلامية الشعبية، تلك الإسرائيليات التي تتسلل إلى الثقافة العالمة ذاتها حيث تؤسس لمشروعية التغلغل في دين العامة أيضاً.

وإذا كان المتصوفة استطاعوا أن يصحّفوا الإسراء والمعراج تصحيفاً عرفانياً ميثياً رفيعاً، وارتقوا به من مستوى الرؤية السحرية الخرافية الإسرائيلية، فلأنهم وجدوا هذه المنظومة السحرية ليس في القصص الشفاهية فحسب، بل وفي قراءة وتفسير حبر الأمة وترجمان قرآنها ابن عباس، الذي نُدْعى عبر المنهج "العلمي" الإسلامي المدَّعى من قبل العقل الفقهي المشيخي أن تأخذ الأمة "دينها" عنه، وليس إبداعاتها الملحمية والسحرية!

لنأخذ مثالاً عميق الدلالة في إيحاءاته الجارحة لذات الأمة، وهويتها، وحضارتها، بل وحقوقها التاريخية، من خلال بعض تفاسير ابن عباس التي تقود بلا لجلجة أو أي تأويل أو تأوّل إلى خدمة المشروع الإسرائيلي ليس في الماضي فحسب بل وفي الحاضر أيضاً. ومما يدعو للأسف أنه ينظّر إليها من قبل التراثيين المُحَدْثَنين بوصفها خطاباً بيانياً مؤسِّساً لـ "المعقول الديني" العربي القائم على التناظر بين الكون وبيان القرآن. فمن حيث الدلالة، نظام الكون دليل وجود الله ودليل وحدانيته، وبيان القرآن دليل نبوّة محمد ودليل صدق رسالته، وذلك بالضدّ من اللامعقول "العقلي" الذي يعني على مستوى الخطاب القرآني الشرك بالله وإنكار النبوة[١]. فلنقرأ تجليات هذا المعقول الديني البياني لابن عباس في مواجهة اللامعقول "العقلي" العرفاني لخطاب التصوّف الذي أعاد إنتاج "معراج" ابن عباس.

---

(١) د. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، م.س، ص ١٤٠.

تقدّم لنا التفاسير، التي هي الهامش التاريخي البشري للمتن القرآني، الوحي، قراءتها التفسيرية لبعض الآيات من سورة المائدة، أخذناها متفرقة: الآيات ٢١ ـ ٢٣ ـ ٢٥ من قوله تعالى: «يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين. قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبّارين وإنّا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنّا داخلون. . . قالوا يا موسى إنّا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنّا هاهنا قاعدون. قال فإنها مُحرّمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأسَ على القوم الفاسقين»[١].

إن مفسّرينا ـ وفي أولهم ابن عباس ـ رحمهم الله، لم يتعاملوا مع تفسير هذه الآيات انطلاقاً من القاعدة التفسيرية القائمة على أخذ المعنى استناداً إلى عموم اللفظ، وليس إلى خصوص السبب، فوضعونا في موقع المتعاطف مع موسى ومع "قومه الفاسقين" الذين يخذلونه في مقاتلة أهلنا الفلسطينيين، بل وفي فترات ومناسبات أخرى يدعونا فقهاؤنا إلى أن نقف متعاطفين مع موسى، متخذين جانبه وجانب قومه اليهود ضد قومنا من المصريين! فالآية القائلة: «فاذهب أنت وربك فقاتلا إنّا هاهنا قاعدون» إنما هي دعوة متقاعسة من قوم موسى المتخاذلين في الذهاب لمقاتلة الفلسطينيين، وذلك إذا انطلقنا من خصوص السبب كما يفسّره ويشرحه لنا مفسّرونا الأوائل، ونحن لا نعرف مصدراً لتفسيراتهم سوى حديث بني إسرائيل.

يحدّثنا ابن عباس، مفسّراً آية: «قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبّارين وإنّا لن ندخلها. . .»، فيروي لنا تاريخ بني إسرائيل، وكأن الحديث يجري على لسان أحد حاخامات إسرائيل اليوم. يقول ابن عباس: «ثم قال تعالى مخبراً عن تحريض موسى عليه السلام لبني إسرائيل على الجهاد والدخول إلى البيت الذي كان بأيديهم في زمان أبيهم يعقوب لمّا ارتحل هو وبنوه إلى بلاد مصر أيام يوسف عليه السلام، ثم لم يزالوا بها حتى خرجوا مع موسى فوجدوا فيها قوماً من العمالقة الجبّارين وقد استحوذوا عليها وتملّكوها فأمرهم رسول الله موسى عليه السلام بالدخول إليها وبقتال أعدائهم وبشّرهم بالنصر والظفر عليهم» (أي على إخواننا الفلسطينيين الـ "جبارين"!)[٢].

---

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، م.س، ج٢، ص ٣٤.

(٢) **المصدر السابق**، ص ٣٥. وبسبب التفسير على خصوص السبب لا على سبيل عموم اللفظ، فإن لياسر عرفات كل المشروعية أن يوظف القرآن الكريم ـ وهو كتاب أمته ـ وطنياً وقومياً =

ويضيف ابن عباس، راوياً حكاية موسى مع القوم الجبّارين، مستعيراً روح المبالغة الملحمية الخرافية للتوراة، فيخبرنا أن موسى سار بمن معه حتى نزل قريباً من مدينة أريحا، فبعث إليهم اثني عشر عيناً، من كل سبط منهم عين، ليدخلوا مدينة الجبّارين ليأتوه بخبر القوم، فكان أمرهم أن تابع خطوهم أحد الثمّارين وهو يخفي ثماره، فكلما أصاب واحداً منهم أخذه فجعله في كمه مع الفاكهة حتى التقط الاثني عشر كلهم فجعلهم في كمه مع الفاكهة، ونثرهم بين يدي ملكهم، فأرسلهم ملكهم إلى موسى كرسالة ليخبروه بما شاهدوا من أمرهم. وفي رواية أخرى أنهم حمّلوهم حبة من عنب تكفي الرجل منهم، فلما ذهبوا إلى موسى وسمع قومه ما سمعوا من أمرهم رفضوا قتالهم وقالوا لموسى: «اذهب أنت وربك فقاتلا إنّا هاهنا قاعدون». ولقد ضربوا مثالاً على عملقة الجبّارين بعوج بن عنق، بل لقد حددوا طوله بثلاثة آلاف ذراع وثلاثمائة وثلاثين ذراعاً، ثُلث ذراع تحرير الحساب وهذا شيء يستحى من ذكره[1].

في هذه المناخات الطقسية الملحمية لا بد أن يكون لابن عباس رأيٌ يستمده من أساطير الأولين الإسرائيليين، لكنه يتفرّد بروايته وموثوقيتها، مما يؤكِّد لنا مدى الحضور الذاتي لموهبة ابن عباس في نسيج الحدث الملحمي، فيحدّثنا قائلاً: «كانت عصا موسى عشرة أذرع ووَثْبَتُه عشرة أذرع، وطولها عشرة أذرع، فوثب فأصاب كعب عوج بن عنق، فقتله فكان جسراً لأهل النيل»[2].

طبعاً نحن لن ندخل في مساجلة توثيقية حول مقتل عوج، هل كان قبل التيه أو بعده؟ وهل قتله موسى في مصر حتى أصبح جسراً لأهل النيل، أم أنه يفترض أنه كان من العماليق في "بيت المقدس"؟!

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو حول المغزى الدلالي للحكاية، هذا إذا تجاهلنا البُعد الملحمي الجمالي الخرافي بإيحاءاته الميثية، وتعاملنا مع الحكاية كما يدعونا العقل الفقهي لأن نتعامل مع هذه الحكايات بوصفها حقائق تاريخية موثوقة. وإذا تجاهلنا قاعدة التفسير المؤسَّسة على تناول النصّ القرآني وفق مبدأ عموم اللفظ لا خصوص السبب، وانطلقنا ـ والأمر كذلك ـ من خصوص السبب

= بالدلالة المضادة لموسى وقومه، فيتباهى بشعبه الذي ينتسب إلى هؤلاء الأجداد العماليق (الجبّارين) الذين أخافوا قوم موسى، وأجبروهم على التخلّي عن فكرة الغزو ودخولهم بلادهم!

(١) **المصدر نفسه**، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٣٨.

الذي يتخيّله ابن عباس واعتبرناه حقيقة تاريخية، فإننا بذلك إنما نكون في صف بني إسرائيل وبطلهم موسى الذي يقفز في الهواء عشرة أذرع ضد الفلسطينيين الجبّارين العمالقة وبطلهم عوج بن عنق، أي أن الإيماء الدلالي إنما يسري في اللاوعي الثقافي الجمعي للأمة في صيغة التعاطف والانحياز لموسى ضد عوج، وفي اللغة المعاصرة الانحياز لإسرائيل ضد الفلسطينيين!

قد يقول القارئ بأننا نذهب بعيداً في التأويل، إلى حد التأوّل، وشد شعر الدلالة شداً من رأس النصّ كما يقول الفرنسيون. والردّ الوحيد على ذلك هذا المثال الذي يقف له شعر الرأس من شدّة دلالته الصارخة على اختراق الإسرائيليات لعقل مفسّرينا الأفاضل، وفي طليعتهم مبدعنا ابن عباس.

رغم أن الآيات التي بدأنا بها حديثنا تنتهي إلى حكم الله على قوم موسى بالتيه أربعين عاماً: «قال فإنها محرّمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأسَ على القوم الفاسقين»، ثم تلي هذه الآية نقلةٌ إلى قصة قابيل وهابيل... نقول: رغم ذلك، فإن المفسّرين يتطوعون بسرد معلومات تاريخية هي من خرافات الوعي السحري اليهودي. فالآية تنتهي بالحكم الإلهي عليهم بالتيه، فيأتي ابن عباس ليحدّثنا عمّا بعد أربعين سنة من التيه دون أية دواع تفسيرية للنصّ القرآني، فيروي لنا كيف تاهوا وكيف أصبحوا كل يوم يسيرون في الأرض ليس لهم قرار. لكن مع ذلك، وباعتبارهم "شعب الله المختار"، فإن الغمام ظلل عليهم في التيه، وأنزل عليهم المنّ والسلوى، «ثم كانت وفاة هارون عليه السلام، ثم بعده بمدة ثلاث سنين وفاة موسى الكليم عليه السلام، وأقام الله فيهم يوشع بن نون... فلما انقضت المدة خرج بهم يوشع بن نون عليه السلام أو بمن بقي منهم وبسائر بني إسرائيل من الجيل الثاني فقصد بهم بيت المقدس فحاصرها فكان فتحها يوم الجمعة بعد العصر، فلما تضيفت الشمس للغروب وخشي دخول السبت عليهم قال: إنك مأمورة وأنا مأمور اللّهم احبسها علي، فحبسها الله تعالى حتى فتحها»؛ أو برواية أخرى، أيضاً عن ابن عباس، «فلما مضت الأربعون سنة ناهضهم يوشع بن نون وهو الذي قام بالأمر بعد موسى، وهو الذي افتتحها وهو الذي قيل اليوم يوم الجمعة فهمّوا بافتتاحها ودنت الشمس للغروب فخشي إنْ دخلت ليلة السبت أن يسبتوا فنادى الشمس: إنّي مأمور وإنك مأمورة، فوقفت حتى افتتحها فوجد من الأموال ما لم يرَ مثله قط»[1].

(١) راجع: **المصدر نفسه**، ص ٣٧. إن ما يدعونا للاستغراب والدهشة أننا عندما كنا أطفالاً كنا نقسم بـ "النبي يوشع" وذلك في خلافاتنا أو صراعاتنا كأطفال؛ بل كنا نقسم هذا القسم =

هذه الاستفاضات التفسيرية والتأويلية يتبرع ابن عباس بتقديمها بدون ضرورات يستدعيها شرح الآيات كما أسلفنا، ويأتي المنهج النقلي ليرسخ هذه الروايات والتفاسير على مرّ الزمن والعصور. فهذا جلال الدين السيوطي في القرن الثامن/ التاسع الهجري يشرح معاني ألفاظ الآيات المذكورة، ثم يقفز مباشرةً ليحدّثنا عن مآثر البطل الملحمي القومي اليهودي يوشع بن نون بدون أي مبرر سوى الإعجاب المضمر بمآثر بني إسرائيل حتى غدت عُقدةَ نقصٍ لدى المفسّرين والرواة تجاه بني إسرائيل. فقد كان فقهاؤنا ينبهرون أمام هذه المناجم الزاخرة بشتى ألوان وأطياف الوعي السحري للعالم، الذي يتأسّس على طقوس "إخضاع الله" لرغبات البشر مقابل الخضوع له. وهذا الإخضاع للإله إنما يتمّ من قبل البشر عبر الكلمة، الرمز، الطقس، التمائم؛ والتميمة ليست إلاّ ذكر كلمة لاستدعاء معناها مادياً. وهذا ما يُفسّر فكرة الأضحيات عند اليهود، أي بذكر الدالّ يحضر المدلول، عندها لن يكون القربان إلا رشوة يُقدّمها الشعب لـ "يهوه" لإخضاعه لرغباته، حتى ولو تطلّب الطقس إهراق الدم البشري لإخضاع هذا الإله. ولهذا فقد سخر أبو العلاء المعري من هذا الإله اليهودي المتعطش للدماء والقرِم لرائحة الشواء، يقول:

وقول اليهود إله يحب رشاش ... الدماء وريح القُتَر

فرغم أن السيوطي يتناول أسباب النزول كهامشٍ على الهامش التفسيري، فإنه لا يريد أن يفوّت على القارئ هذه المعلومة "الجلِيلة"، فيسوقها في الهامش الأول لتفسير معاني الكلمات. فبعد أن ينهي شرح الكلمات، يسوق حكاية التيه،

= حتى أمام أهلنا عندما نضطر للقسم، لتبرير بعض تصرفاتنا الطفولية. وعندما كبرنا وعرفتُ من هو النبي يوشع، وعرفت أنه هو فاتح "بيت المقدس" الذي تقف له الشمس لكي لا يدخل السبت، تملكتني الدهشة من هذه الانسيابية التي تتغلغل فيها الرموز اليهودية إلى لاوعينا الثقافي، الذي سرعان ما يتحوّل إلى جزء من مخزون الثقافة الجمعية، وذلك من خلال الدور الذي يلعبه العقل الفقهي النقلي الذي كان ينقل إلينا هذه الثقافة عبر شيوخه السذج وهم يتعالمون أمامنا في دروسهم الدينية في المساجد، بل وفي المدارس والبيوت. وهؤلاء، مشايخ خطب الجمعة، الذين سمّاهم "معراج" ابن عباس "خطباء الفتنة" يشكّلون الملاط الثقافي لشرعنة الاستبداد في علاقة السلطان بالمجتمع، فيلهجون بذكر السلطان أكثر من ذكر الرحمن. فمديرو المقدّس حريصون كل الحرص على الحفاظ على الطابع السحري الذي يحكم وعينا لديننا، لأنه يتيح لهم احتكار إمساك مفاتيح أسرار هذا المقدس. ولهذا فإن أية محاولة عقلانية لمُساءلة كتب التفسير التي تعبّر عن قراءة أهل كل عصر للقرآن تُواجه بالتكفير، متعمدين الخلط بين الفكر الديني الذي ينتجه البشر لفهم الدين، والدين ذاته!

وينتقل ليروي لنا أن يوشع «نبّىء بعد الأربعين وأُمر بقتال الجبّارين، فسار بمن بقي معه وقاتلهم وكان يوم الجمعة، ووقفت له الشمس ساعة حتى فرغ من قتالهم»؛ ويُسعدنا السيوطي ببشرى أن أحمد روى في **مسنده** هذا الحديث: «إن الشمس لم تُحبس على بشر إلاّ ليوشع ليالي سار إلى بيت المقدس»[1].

نحن بالطبع لا ننظر إلى هذه الحكايات والوقائع بوصفها تاريخ وقائع وأحداث تاريخية، بل بوصفها تاريخاً ثقافياً، يُمثّل سيرورة تشكّل وتكوّن رؤى ومفاهيم وسلوكات وطرائق تفكير، تكثّف مجرة دلالية أو حاوية دلالية تصبّ فيها كل أشكال ورموز وطقوس استيعاء العالم من قِبَلِ مجموعة بشرية في هذا الزمن أو ذاك.

إن هذا الدور الوسائطي للمثاقفة بين الإسلام واليهودية الذي قام به ابن عباس، إنما أدّاه من موقع المغلوب ثقافياً، رغم هزيمة اليهود وطردهم من الجزيرة العربية. ولهذا فقد استجابت نفسه وميولها وخيالاتها البدوية الصحراوية الحسيّة للخرافة السحرية للإسرائيليات. لكن المخيال المتغذّي بالعرفان الفلسفي الصوفي المُستلهم رؤاه من مشكاة الأنوار اللدنية، هو الذي سينسخ إسرائيليات ابن عباس التي تتركز في "تفاسيره" للقرآن الكريم وفي "معراجه" البدئي الأول، ليُنتج "معراجاً" جديداً نسبه إلى ابن عباس ليكرسه "هوميروس" عربياً يروي الملحمي، والأسطوري، والعجائبي.

ونعود هنا إلى ما بدأناه حول تعالم الشيخ البوطي وهو يتحدث عن **معراج** ابن عباس ليتبدّى لنا أن العقل الفقهي المشيخي يُطلق الأحكام جزافاً من دون أن يبذل أي جهد في البحث والتمحيص ليتبيّن الرُشد من الغيّ بنفسه وبذاته وبتجربته العقلية لا بتواتره ونقوله وأوهامه حول شروط صحة الخبر والإسناد التي ظهر لنا بطلانها، وذلك في سياق إثباتنا لعجزهم على الاتفاق والإجماع على خبر جلل وهو تاريخ وفاة النبي (ص)، وذلك بأن يرجم الشيخ البوطي **معراج** ابن عباس بالإسرائيليات كما أسفلنا، ويدعو الدولة إلى أن تجمع وتصادر جميع نسخ هذا الكتاب ثم تتلفها[2].

---

(١) السيوطي، **تفسير الجلالين**، م.س، ص ١١٢.

(٢) د. البوطي، **تجربة التربية الإسلامية**، م.س، ص ١١٥.

هذا ديدن "سدنة هياكل الوهم"، اللجوء إلى السلطان في خدمة أفكارهم وأهدافهم ومآربهم في الاستيلاء على عقول وقلوب الأمة. وإذا لم يستجب السلطان لهم، يطبّقون شرعهم وشريعتهم بأيديهم، فينقلبون ـ بحسب الحاجة والممكن ـ من الاعتدال إلى التطرف واستخدام السواطير والسكاكين المادية والمعنوية! الأمر الذي من شأنه أن يعزّز أطروحة د. نصر حامد أبو زيد حول أن الاختلاف بين المعتدلين والمتطرفين هو اختلاف بالدرجة وليس بالنوع!

إن الشيخ عاجز عن أن يشير إلى مواطن الإسرائيليات في التفاسير، وخاصّة "تفاسير" ابن عباس، فرماه بهذه التهمة في "معراجه" البريء منها، لأنه عربي الوجه واللسان، عرفاني القلب والجنان، صوفي الرؤيا وهي تخترق حجب الزمان والمكان.

ويبلغ العقل النقلي ذروة عيّه المعرفي وجبنه الفكري عندما يستشعر نفوذ الإسرائيليات في تفاسير القرآن، فإنه يعلن عن هذه الحقيقة، لكن من دون أن يتجرأ على الإشارة إليها، فيترك أمر ذلك للقارئ الكريم المسكين، فيُقال لنا في مقدمة إحدى طبعات **تفسير الجلالين**: «فعلى القارئ الكريم أن ينتبه إلى زيف أمثال هذه القصص والحكايات إذا وقف عليها أثناء قراءته لهذا التفسير وسواه، فإنها من وضع الزنادقة المجرمين وبعض المارقين ممن تعاونوا معهم»(١). ولا ندري لماذا لا يقوم الباحث الكريم بالتنبيه إلى زيف أمثال هذه القصص والحكايات بتحديدها مباشرةً، ولفت نظر القارئ إليها تحديداً؟

وهل يجوز لعلماء دين الأمة أن يُعيدوا طباعة القرآن مع تفاسير من وضع "الزنادقة المجرمين" وبعض المارقين ممن تعاونوا معهم؟ أليست هذه مسؤوليتهم أمام الله والأمة، وهم الذين يزعمون الاختصاص بكلام الله وأسراره؟ ألهذا السبب سمّاهم الفيلسوف الكندي: "عُدماء الدين"؟

لا يستطيع سدنة هياكل الفقه من "عدماء الدين" أن يقولوا إن هذه الحكايات والقصص هي على سبيل التمثيل والمجاز والعبرة والاعتبار كما ذهبت مدرسة محمد عبده الإصلاحية، لأنهم بذلك يُقرّون وكأن بين دفتي المصحف ـ ولو في التفاسير ـ ثمة إبداع فني وتخييلي وأدبي، وهذا ما لا يطيقون الاعتراف به، لأنه ينزع منهم صفة أصحاب الحوزة المقدسة. لكنهم في الوقت ذاته مُرغمون على الإقرار بها، ليبرّئوا ضمائرهم بأنهم رفعوا التكليف عن أنفسهم وأعفوها من المسؤولية ما داموا قد نبّهوا القارئ، وأن ما عليهم إلاّ البلاغ. وهكذا يحملون تناقضاً لا حل له عندما يدمجون بين الأرضي والسماوي، بين الدين وفهمهم له، بين المدنّس والمقدّس، بين الإيمان والبرهان...

وعلى هذا، فإن عملية فك الارتباط هذه كانت قد تمت على يد المعتزلة، وأبرز من مثّلها في التراث الإسلامي أبو حيان التوحيدي عندما قال: ليس في الدين لماذا وكيف، فهذه أسئلة البرهان لا أسئلة الإيمان. ومن ثم فقد عمّق مسار هذا التناظر للنسقين ابن رشد، وفي العصر الحديث مدرسة الإصلاح الإسلامي.

---

(١) السيوطي، **تفسير الجلالين**، م.س، ص ٧.

فلو انطلقنا من منظور هذه المدرسة، التي انكفأت وارتدت إلى مستوى يكون معه متولّي شعراوي ومحمد رمضان البوطي ممثّلَيْ صوت دين الأمة، بدلاً من عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده (ويا لهول المقارنة!)... نقول: لو انطلقنا ـ وفق المنظور الديني الإصلاحي ـ من القول بعموم اللفظ دون البحث في أساطير الأولين وتمحلاتهم الخرافية عن خصوص السبب الذي ينبغي أن يختصّ بالشرعيات فقط، لأن علم الغيب لا يخضع للسبب ولا للسببية (فالسببية نسبية والغيبُ مطلق، بينما الشرع يمثّل حالة التقاطع بين البشري والإلهي)، لتعيَّن أن يشتغل هذا الجانب، أساساً، على السُور المدنية، نظراً لما مثَّلته هذه المرحلة ـ الدعوة في المدينة ـ من عمق اللقاء بين البشري والإلهي لوضع التشريعات الاجتماعية والحقوقية.

فوُفق عموم اللفظ، نحن تجاه حكاية أحد الأنبياء (موسى) مع قومه الذين يخذلونه في دعوته إليهم للجهاد، فعاقبهم الله بالضياع في التيه أربعين سنة. ذلك هو المغزى الدلالي لهذه الحكاية التمثيلية المجازية، والتي تم توظيفها إجرائياً في ظروف صراع المسلمين مع قريش، وذلك في غزوة بدر عندما أعلن الأنصار أنهم لن يقولوا للنبي كما قال بنو إسرائيل لموسى: «اذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون». وتضيف الروايات أن المقداد بن عمرو الكندي قال هذا القول يوم بدر، وأردفه قائلاً: «ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون»[1].

تلك هي الوظيفة الدلالية الأساسية لمغزى القصص القرآني. فالقرآن جلّ عن أن يكون كتاباً في التاريخ لتوثيق الوقائع والأحداث، كما جلّ عن أن يكون كتاباً في العلوم والطبيعيات، لأن علوم الطبيعة والتاريخ تستهدف الحق والحقيقة الوضعية بينما هدف الدين الخير والهداية والخلق القويم؛ فالقرآن ليس شعراً ولا نثراً، بل هو **القرآن** على حد تعبير طه حسين، وهو أفقٌ وليس نفقاً.

وعلى هذا، فإننا نخلص إلى أن الإسراء والمعراج ليس إلا رؤيا من الله صادقة، لنبيه الذي عرج بروحه إلى الملأ الأعلى ليرى الله بنور قلبه، وأن هذا **المعراج** المنسوب إلى ابن عباس، لا صلة لابن عباس به. إلا أن الحضور الباهر لابن عباس في شتى حيزّات عطاءات الفكر الإسلامي بما فيها الغيبية، رشّحته في زمن لاحق ـ ربما بقرون ـ من قبل الصوفية العرفانية ليكون هو راويتها لرؤيتها "المعراجية". وهي بذلك قدّمت لنا معراجاً طارداً كل الخرافات الإسرائيلية، معتزاً بنبيه العربي الذي لا يُدانيه في شأوه ومقامه نبيٌ آخر؛ وعلى لسان هذا النبي

---

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، م. س، ص ٣٦.

قدّموا رؤياهم لعالم الغيب والشهادة، التي سرعان ما ستنتشر وتتداول لتُصبح لوناً من ألوان الأدب الديني العالمي.

الجماليات الميثية في الإسراء والمعراج

لعل أولى الإشارات إلى أهمية الأدب الشعبي في إغناء ساحة الرؤية الأدبية العربية، كانت إشارة طه حسين في الثلاثينات من القرن العشرين إلى أهمية **ألف ليلة وليلة**. فهو بعد أن لفت الانتباه إلى أهمية هذا الأثر العظيم في الآداب العالمية، عبَّر عن تفاؤله بأن النثر القصصي الأدبي العربي سيكون له شأن آخر بعد أن يطلع ويهضم القيم الفنية والأدبية لحكايا ألف ليلة، وذلك عندما سيتنزّل الأدب العربي من علياء فخامة الأسلوب وفخفخة البيان، إلى نثريات الحياة اليومية المعاشة.

وقد راح الأدب العربي بعد الحرب العالمية الثانية يتحرّر من جماليات الفخامة البلاغية التي وسمت الكتابة في أواخر القرن التاسع عشر والمنتصف الأول من القرن العشرين لدى كبار الليبراليين بمن فيهم طه حسين نفسه الواعي لأهمية الاقتراب من نثريات الحياة. لا بل بإمكاننا أن نعتبر أن الممثّل للمرحلة الثانية هو نجيب محفوظ، وذلك بالانتقال من اللغة الصادرة "عن" الذات إلى اللغة المتكلمة "في" الموضوع ذاته، أي من اللغة الغنائية إلى اللغة السوسيولوجية، من اللغة كنظام مغلق لا يتيح إلاّ المُباح من الكلام إلى اللغة التي تتطوّع في خدمة وظائف الكلام وحيزّاته ومساحاته التي تتجاوز الذات (الفرد) إلى الذات (الجماعة - الطبقة - الأمة - الحزب - النادي - الأكاديمية العلمية - الجامعة. . . إلخ).

لكن وكما ضاع الأدب الشعبي أمام فخامة الدالّ بدلالة صاحبه، طبقته الأرستقراطية الثقافية مع الليبرالية، فإنه سيضيع أيضاً في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، التي يُفترض أنها مرحلة الجماهير والقوى الشعبية والفئات الوسطى، وذلك أمام فخفخة الشعار السياسي (القومي - الماركسي - الإسلامي) وذلك مع بداية اضمحلال الليبرالية الثقافية بعد ضربها سياسياً. فالقومي يُريد تنصيب النموذج البدئي للبطل القومي العربي، المتسامي، الملحمي، بينما القصص الشعبية هي قصص حياة الناس في العالم السفلي ممن يطمحون إلى الخلاص المعاشي (**ألف ليلة وليلة**)، وإلى الخلاص الروحي وهم يسلكون طريق المجاهدة والمكابدة للعروج إلى الله في **الإسراء والمعراج**. والماركسي يبحث عن

النموذج البدئي لمثله الأعلى في رموز الاشتراكية التي لا تزال إلى اليوم نوعاً من الطوباوية (اليوتوبيا)، فيجدونها في النبل البدوي لأبي ذر الغفاري، أو في الفلسفة المادية قبل أن تُكتشف المادة كموضوع تجريبي! فالقوميون والماركسيون الحداثيون نظروا إلى هذه القصص بوصفها معنية بمسائل غيبية ولاهوتية وأسطورية لا تستحق اهتماماتهم الثورية الراهنة (الملحمية!) حتى صارت مشاريعهم الثورية بمثابة أساطير غيبية عندما كانوا يصدرون عن مرجعية عقلية واحدة، هي العقل الفقهي الذي يوحّد الكثيرين منهم مع سدنة هياكل الوهم!

أما الإسلام الفقهي الكهنوتي الذي يبحث عن دين نقي من أوشاب الحياة الأرضية، فينظر إلى البشر على أن لا وظيفة لهم في الحياة سوى الاستماع لمواعظهم المتكررة، بتكرر فهمهم الأسطوري للإنسان بوصفه كائناً دينياً مجذوباً دائماً إلى التهديد والوعيد بجهنم، أو الترغيب بجنة يُوهمونه وكأنهم ممسكون بمفاتيحها. ولهذا فإن الناس ليس لهم الحق في الحديث عن أنفسهم وسرد حكاياتهم، وأفراحهم وأتراحهم، خيباتهم وآمالهم، يأسهم وأحلامهم، كما تعبِّر عنها **ألف ليلة وليلة** التي استثارت غضبهم الفقهي في مصر فطالبوا بمنعها، أو كما يفعل الدكتور البوطي عندما يدعو الدولة إلى أن تجمع وأن تصادر جميع نسخ "الإسراء والمعراج" المنسوب لابن عباس ثم تتلفها. ذلك أن البشر قد أنتجوا هذه الحكايات من وراء ظهر العقل الفقهي الذي يغضبه التمرد على أوامره ونواهيه وتحريماته في أن تعبِّر الروح عن أشواقها الأرضية لمعانقة السماوي، بدون المرور على "نقاط تفتيش" السدنة، أو أن يتطلّع البشر إلى إطلاق كوامن الداخل الفردية مكابدات ومواجدات وحدوساً في سبيل الكشف عن الحُجُب للعوم في بحار النور "المعراجية"، بدون إذن وترخيص وفتوى من مكتب "إدارة المقدس" الفقهي.

هناك ما يقارب الأربعين نصاً لرواية المعراج. وما تعدُّد الروايات إلا ثمرة تعدُّد الأزمان التي تمَّت فيها إعادة إنتاج المعراج بما يتناسب مع المخيال الثقافي الجمعي الشعبي لكل عصر من العصور، حيث يُقدّر المدى التاريخي لتسرب الثقافات التي أعاد المعراج إنتاج مؤثراتها ما بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر الميلادي. على هذا المدى من الزمن كان يتحول المعراج من مجرد أخبار تتنوع بتنوّع الرواة إلى حكاية كاملة متكاملة في الصيغة المنتجة باسم ابن عباس، وإنْ كانت "الثيمة"، أي الموضوعة الأساسية، هي قصة العروج في كل الروايات. لكن الروايات التي تتعلق بالجنة والجحيم جاءت لاحقاً؛ وكذلك بلوغ النبيّ سدرة المنتهى واتصاله بالملأ الأعلى ومشاهدته الذات الإلهية قلباً ومن ثم الأمر

بالصلوات الخمس، وُضعت لاحقاً. فروايتا البخاري ومسلم اقتصرتا على ذكر سدرة المنتهى كإشارة رمزية إلى الجنة، ولم تذكر زيارة الجحيم ولو إشارةً، أما رواية ابن عباس فهي أكثر الروايات تفصيلاً وأكثرها احتفاء بالجزئيات. وربما كان هو - ابن عباس - وابن إسحق في كتابه **السيرة**، مسؤولَيْن عن تطور القصة من صيغة الحديث والخبر، إلى صيغة القصة الكاملة.

فما يريد الشيخ من الدولة مصادرته وإفناءه، كان قد مارس تأثيراً كبيراً لا على الآداب التركية والفارسية فحسب بل والآداب الأوروبية ذاتها. فهناك دراسات غربية كثيرة حول أثر **الإسراء والمعراج ورسالة الغفران** للمعري، التي هي بدورها متأثرة بالمعراج، في الآداب الأوروبية ولا سيما في **الكوميديا الإلهية**. **والكوميديا الإلهية** مع ملحمة **أنشودة رولان** تشكّلان، كما نعرف، نقطة الانطلاق للآداب الأوروبية.

لقد بينت الكثير من الدراسات أن قصة كاملة من قصص الإسراء والمعراج وأكثرها سعة وتفصيلاً تُرجمت إلى اللغة الكاستيلية الإسبانية واللاتينية والفرنسية في وقت واحد من القرن الثالث عشر الميلادي، أي أبكر بما لا يقل عن أربعين سنة من وضع دانتي أليجري الخطة العامة للقسم الأول من **كوميدياه الإلهية** (١٣٠٥م)[١].

وتتزايد يوماً بعد يوم اهتمامات الشعوب بمصادر الأدب والفولكلور فكراً ومضموناً، أسلوباً وتصويراً، إلى حد أن كثيراً من الجامعات تُنشئ دوائر خاصة بدراسة هذا النوع المتميّز من الآداب الذي بقي تراثاً حيّاً في ذاكرة الشعوب، ومادةً غنية في أفواههم يتناقلونها من جيل إلى جيل كما القصص الشعبي والديني والملاحم[٢].

إن العقل الفقهي بحرفيته وشكلانيته وعجزه عن مجاوزة السطح باتجاه العمق، واعتماده الظاهر في مسائل الغيب، وإقصاء الأبعاد الدلالية والمجازية والتمثيلية عن علم التفسير، يعجز عن فهم المعراج بوصفه استعادة مجازية تمثيلية للإسراء نحو الداخل، نحو الأعماق، أعماق النفس والوجود، لهتك الحُجُب، حجب الملكوت والجبروت والكمال والصمدانية، ومن ثم نحو ذات الحضرة الإلهية حيث الفردانية التي تقود إلى الوحدانية...

---

(١) د. نذير العظمة، **المعراج والرمز الصوفي**، دمشق، دار علاء الدين، ط٢: ٢٠٠٠، ص ٩٤ - ٩٥ (ط١: بيروت، دار الباحث، ١٩٨٢).

(٢) **المرجع السابق**، ص ١٢.

يقول **المعراج** على لسان النبي إذ تصطحبه الملائكة: «اخترقنا سبعين ألف حجاب من در أبيض، وسبعين ألف حجاب من زمرد أخضر، وسبعين ألف حجاب من الاستبرق، وسبعين ألف حجاب من النور... فالظلمة، فالمسك، فالعنبر، وسبعين ألف حجاب من الملكوت... فالجبروت، بين كل حجاب وحجاب خمسمائة عام. قال: فانتهوا بي إلى حجاب الدخان ومنه إلى حجاب النور ومنه إلى حجاب العز... فالكمال، فالقهر، فالعظمة... ومنه إلى حجاب الوحدانية ومنه إلى حجاب الصمدانية ومنه إلى حجاب البقاء ومنه إلى حجاب العلى ومنه إلى الكبرياء ومنه إلى حجاب الحضرة الإلهية. قال النبي (ص): فلما وصلتُ إلى حجاب الفردانية نظرتُ إلى الوحدانية... عندها يرتفع النداء من قبل الله تعالى: ارفعوا الحجب التي بيني وبين حبيبي محمد، فُرفعت حُجُبٌ لا يعلمها إلا الله تعالى... فدنوتُ من ربي حتى صرتُ منه كقاب قوسين أو أدنى... ولا شك أنه ﷺ هو الحبيب الأعظم والرسول الأكرم والحبيبُ قريبٌ من الحبيب. قال النبي (ص): فوضع سُبحانه وتعالى يده بين كتفي ولم تكن يداً محسوسة كيد المخلوقين بل يد قدرة وإرادة، فوجدتُ بردها على كبدي فذهب عني كل ما رأيته من العجائب...»[1].

بهذا الإيقاع العذب، بهذا الوجد والشوق والحب الإلهي، يمضي العارج باتجاه ذات الوحدانية، هاتكاً حجب الأسماء والصفات، لآلئ وجواهر وعطور وملكوت وجبروت وظلمة ونور، للخروج من عوالم الفساد الفانية باتجاه ذات الحق الباقية، أي هتك حجب الصفات للنفاذ إلى وحدانية الذات.

ذلك هو التنزيه والوحدانية التي تترأرأ أمام رؤيا المتصوفة، حيث الوحدانية منزّهة عن كل الصفات والأسماء، إذ هي في ذاتها ذاتُ الوجود. فهي تسري في العالم والخليقة والوجود بكل تجلياته لأن «الإنسان والطبيعة والكون كلها تجليات للواحد»، بحسب تعبير ابن عربي في **فتوحاته المكية**[2].

ورفع الحجاب ليس إلا كشفاً وإشراقاً لحضور الله في هذا العالم، عالم الصفات والأفعال، حيث يتعيّن الإنسان والكون كصورٍ من التجلّيات الإلهية المتعددة الصادرة عن الله على العالم من خلال الإنسان؛ وهذا الشعاع ليس إلاّ حضور الله في القلب.

---

(١) **الإسراء والمعراج لابن عباس**، م.س، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**. (طبعة القاهرة)، ج٣، ص ١١ ـ ١٢. نقلاً عن: نذير العظمة، **المعراج والرمز الصوفي**، م.س، ص ٨٧.

رغم أن القرآن الكريم استخدم الحجاب الذي يقف بين الخلق والخالق استخداماً مجازياً كما في قوله تعالى: «وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب»، فإن الفقهاء وأهل الحديث استنكروا مسألة الحُجُب وما يتولّد عنها من معانٍ ورموز وإيحاءات دلالية، لأنهم مصرّون على الأخذ بظاهر النصّ حتى ولو قادهم إلى التشخيص وإسباغ الصفات البشرية على الله. ولهذا لا نرى ذكراً للحجاب في روايات السلف، حتى في رواية ابن عباس الجزئية التي رواها ابن كثير، لأن العقل الإسلامي كان لمّا يزل في مرحلة المصافحة الحسيّة للوجود، ولا يعرف عن عالم الماوراء سوى الغيبيات اليهودية المشخصة والإحيائية السحرية. كما أننا لا نجدها في قصة المعراج التي أوردها ابن إسحق في **السيرة**، وكذلك في رواية **صحيح البخاري**. ولهذا فإن ابن عربي اعتبر أهل الفقه والحديث يقفون عنه حدود معرفة «الشريعة دون الحقيقة»، عند حدود العالم المرئي المحسوس الملموس المشموم المسموع، عالم الصفات، ولا يمكنهم تجاوز ذلك، لأنهم محجوبون عن الحق بالحواس. أما أهل الحقيقة فهم وحدهم القادرون على تجاوز الحُجُب كلها والوصول إلى جوهر العالم، حيث يتجاوز العارج كل المراحل إلى وحدة الشهود (البسطامي)، ومنها إلى وحدة الوجود (ابن عربي)[١].

إن الرؤيا العرفانية وانسيابها إلى المجال الثقافي العربي، أتاحت انسياب مصادر ثقافية جديدة ومختلفة ومتنوعة إلى هذا المجال، فأثرته بالثقافات القديمة التي عرفتها المنطقة من آشورية وسريانية ويونانية. وقد تمكّنت هذه الثقافات من ترقيق حاشية الثقافة العربية ومنحها نفحات ميثية فيها عذوبة ونشوة، لتتجاوز بذلك غلظة المناخات السحرية اليهودية وفظاظة ألوهيتها الدموية. وبذلك تكون الصوفية قد منحت ابن عباس مكافأة حضارية كبيرة عندما نسبت **المعراج** إليه؛ كما أن الجذور البابلية تغري بالبحث عن تأثير **ملحمة جلجامش** في هذا **المعراج**، وقد قام بذلك بعض الباحثين[٢].

(١) نذير العظمة، **المعراج والرمز الصوفي**، م.س، راجع الفصل القيّم: «الله والحجاب بين أهل الرؤيا والنقل»؛ ص ٧١ ـ ٨٦.

(٢) هو الباحث تركي علي الربيعو في كتابه **الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة**، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، فصل: «الموت في الفكر الميثي». وهو يعتمد "المعراج" المنسوب إلى ابن عباس أيضاً، حيث تأول عدداً من عناصر المحاكاة والتماثل بين **ملحمة جلجامش** و"المعراج". فهناك **أولاً** الثورة على الموت. من خلال بحث جلجامش عن أكسير الحياة، وسؤال النبي لعزرائيل عن الموت، وكيفية قبض الأرواح، وما الذي بعد =

أما الانسياب الميثي اليوناني في مجاري الجماليات الأسطورية العربية، فإنه يمكن مقاربة شكل حضوره في هذا المثال من **المعراج**: وهو صورة الملك "الديك" الذي عنقه تحت العرش ورجلاه في تخوم الأرض، عرفه أفرق أصفر وأخضر، وهو ساجد يقول في سجوده: «سبحان الله العظيم». فإذا سبَّح ذلك الديك سبَّحت ديوك الأرض جميعاً وأجابوه بما يقول. قال: ولما تسمعه ديوك الأرض تميل أعناقها وتصغي بآذانها لاستماع ذلك التسبيح من ذلك الديك وتخفق بأجنحتها مجاوبة بالتسبيح والتقديس لله الواحد القهّار، وإذا سكت سكتت(١)... هذه الصورة تغرينا بتفكيكها سردياً إلى بؤرتها السردية الأولى التي تشكّل المحفّز أو المهماز السردي لبنيتها الحكائية، وهي صورة أفلاطون عن عالم المثل، حيث كل صور الأرض ليست إلا محاكاة لصور لها في عالم المُثُل. فديكة الأرض تُحاكي الديك السماوي (فإذا سبّح ذلك الديك سبَّحت ديوك الأرض).

فإذا صح ذلك التأويل، أمكننا القول إن السرديات التراثية العربية بلغت في الصيغة الأخيرة لـ **معراج** ابن عباس في القرن الربع أو الخامس الهجري، مستوى يتجاوز حدود الأمثولة الاجتماعية أو الأخلاقية باتجاه إنتاج معادل حكائي قصصي، لفكرة، لفلسفة، لرؤية معرفية للذات والعالم، فهي لذلك ترتقي إلى مستوى المجاز البنائي.

والمثال الثاني هو تلك الصورة الشعرية الميثية المدهشة لجمال المرأة الخارق، حيث تحضر في الذاكرة صورٌ عديدة لآلهة الجمال تعكس القيم الجمالية لعدة ثقافات (بابلية - سومرية - سريانية - يونانية) مضمّخة بالعبق الجمالي العربي (كحلاء - دعجاء - نجلاء) من خلال نماذج تماثيل (عشتار - عشتروت - أفروديت - فينوس) حيث يصف النبي هذا الجمال السماوي الباهر قائلاً: «سرير من العنبر الأبيض مرصّع بالدر والجوهر، عليه جارية كحلاء نجلاء شكلاء دعجاء

= الموت. وهناك **ثانياً** المقارنة بين رفض جلجامش لمراودة عشتار له، لأنه يراهن على الخلود وليس على لحظة عابرة يتمتع بها بمفاتن عشتار، وبين رفض النبي وهو عارج إلى السماء دعوة المرأة الحسناء، ومباركة جبريل لهذا الموقف، لأن هذه الحسناء ليست سوى الدنيا. فلو استجاب النبي لندائها لاختارت أمته الدنيا على الآخرة وصارت إلى النار. والنقطة **الثالثة** هي رفض اللذة الحسية لأنها عابرة. واللذة - وفق ربيعو - هاوية كما تراه الميثولوجيات القديمة، حيث لا يأبه جلجامش لحديث سيدوري الذي يعزف على أوتار غرائزه، وكذلك النبي فهو يشرب اللبن تاركاً كأسَيْ الماء والخمر، لأنه - بحسب جبريل - لو أخذ الخمرة لغوت أمته من بعده... إلخ.

(١) **الإسراء والمعراج لابن عباس**، م.س، ص ٢١.

أحسن من الشمس والقمر، وأين للشمس والقمر حُسن وملاحة تُحاكيها، خلقها الله من قدميها إلى ركبتيها من الكافور الأبيض، ومن ركبتيها إلى صدرها من المسك الأذفر، ومن صدرها إلى وجهها من النور الأزهر، لها ألف وستمائة ذؤابة من الشعر لو أشرفت على أهل الأرض لأضاء من خنصرها المشرق والمغرب، ولو بصقت في البحر المالح لأصبح عذباً. . .»[1].

لنتذكر هنا إحدى الصور الشعرية اليونانية لأفروديت، بأنها عندما تخرج من البحر وتعصر شعرها ـ الذي هو في **المعراج** ألف وستمائة ذؤابة ـ كان يمتلئ الكون عطراً.

فالصوفية لم تقدم رؤيا عرفانية قائمة على المعرفة بالتجربة والذوق للحقيقة الكليّة للذات الواحدة فحسب، بل أشاعت ذوقها في كل مشاهداتها وكشوفها وتجليات حقائق الكون وأسرار مبدعه ومكوّنه، لتسقط غلظة الحُجُب أمام فيض الأنوار التي تملأ العالم بفيوض المعنى، لتتهافت الصفات كاشفة عن ذاتٍ يشفّ عنها كل الوجود والموجودات، بحثاً عن عطر المستحيل.

إن العقل الفقهي المشيخي القياسي (قياس الشاهد على الغائب) وليس العكس، كما فصّلنا في الفصل الأول من هذا الكتاب، لا يمكنه إلاّ أن يكون عقلاً غيبياً، أي إلاّ أن ينظر إلى عالم الأذهان وكأنه عالم الأعيان، وكأن عالَم الغيب حافلٌ بالكائنات والأجسام والصور والحسّيات والأسماء والصفات. ولقد ساهم هذا العقل "الذهاني" القائم على الخلط بين عالم الأعيان وعالم الأذهان منذ قرون بالفتك التدريجي بهذه الآداب الفانتازية عن طريق استبدال تصوّف الإشراق العرفاني المتطلّع إلى الحق والخير والجمال، بتصوف الدروشة وحلقات الذكر ولبِس الخِرَق، والاعتكاف الخامل في التكايا والزوايا. هذا التصوف الأخير هو الذي يدعونا إليه الدكتور البوطي من خلال تقديمه لنموذج الصوفي في صورة أبيه وذلك في كتابه **هذا والدي**، حيث كراماته وكرامات أبيه تحوّل بيتهم إلى موئل للحمام. . . هذه الدروشة المشيخية للعقل الفقهي هي التي تقوده إلى تنكّب عن الحقيقة باتباع الطريقة، تنكّب عن الحقيقة الصوفية العرفانية في خدمة اتباع الطريقة والالتحاق بحلقات الذكر والذهول والغياب ليس عبر الذوق والتجربة والمشاهدة والحدس، بل عبر الانكفاء على زمن تكراري برزخي ينظر إلى التاريخ كحلقة دائرية يدور فيها الكائن كثور السقاية، إذ يصب المياه في ذات المجرى وإلى الأبد، لإنتاج وعي أسطوري عماده ـ بحسب ميرسيا إلياد ـ

(١) **المصدر نفسه**، ص ٢٩.

فكرة العود الأبدي أو "قابلية تكرار الأحداث".

هذا الدوران يتشخّص في صيغة حركة اعتماد في المكان، وهو في حركيته اللولبية تلك يفضي إلى شكل من أشكال تكوّر للذات تغدو معه منكفئة على زمنها التكراري الأسطوري لتنتج تاريخاً ووعياً أسطورياً، يتخذ في كثير من الحالات صور تمثيل دور الزهد والتقشف والورع الكاذب، الذي سرعان ما يتحوّل فيه التاريخ إلى مسرح يقضون العمر وهم يمثلون على خشبته دوراً ملتبساً تتخالط فيه صورة الرحمان مع صورة الشيطان لتغطي على صورة المتعبّد للسلطان باسم تعبّد الرحمان، لتضليل العامة وتزوير وعيهم، للتعيّش على آلامهم وشقائهم!

وعلى كل حال، فالصراع بين الفقيه والمتصوف قديمٌ في التراث الإسلامي، وقد عكسه لنا الإمام الغزالي من خلال نزاهة أخلاقية عالية، إذ يرد على ادعاء الفقهاء احتكار السلطة العلمية، فيرى أن علم الفقيه لا يبلغ مرتبة علم التصوف من حيث «التجرد في إدراك الحقيقة»، بينما يُغلّب الفقيه أغراضه الدنيوية؛ فالفقهاء علماء الدنيا «علماء السوء إذ قَصْدُهُم التنعّم بالدنيا والتوصّل إلى الجاه، ومن ثم ارتباطهم بالسلطان إما لطمع أو لخوف»، فقد صار الفقيه يحكم بصحة الإسلام تحت ظلال السيوف؛ وعلى هذا فالتصوف لا يقدر عليه إلا صفوة الخلق، بينما الفقه ليس إلاّ علماً بظاهر الشريعة.

وهكذا يعلي المتصوّف سلطة "الذات المستقلة" التي ليس فوقها سوى سقف الألوهية، وبذلك يتمكّن المتصوّف من أن يغدو حَكَماً مجرداً ومنزّهاً عن الأهواء والأغراض والمصالح، فيكتسب جاهاً روحياً قد يتحول إلى "سلطة" في مواجهة السلطات الأخرى. وعلى هذا فالرهان بين الفقيه والمتصوّف هو على "العامة": لمن منهما يكون الولاء الروحي؟ فالمتصوّف يترك للفقيه شؤون الدنيا على مستوى السطح لأنه يرمي إلى السيادة على "مملكة القلب" التي لا سلطان للفقيه عليها، فالقلب خارج عن ولاية الفقيه[1].

ولهذا فإن العقل الفقهي لا سبيل له إلى التنعّم الروحي بفيوض أنوار المعنى، ولا بالجماليات الميثولوجية الساحرة والخلابة، أو بالجماليات الإنسانية عبر الإبداع والفن وإطلاق سراح الخيال، ولهذا يُطالب الدولة بجمع "المعراج" وإتلافه، وتبرئة ابن عباس من هذه البدع!

---

(١) راجع: د. علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ١٤ ـ ١٧.

إنّ سدنة هياكل وهم الفقه يسعون إلى تصوير تاريخ الفكر العربي وكأنه تاريخ مماحكاتهم الفقهية الفارغة(١). ولهذا تجدهم يسعون إلى وضع تخطيطة للتاريخ تجعل من البشر إما فسّاقاً، كفرة خالدين في النار، أو أنبياء أطهاراً مخلّدين في الجنة. ولهذا فهم يعملون على إدخال كل عظماء التاريخ الفكري في حوزتهم الفقهية، وعلى هذا فهم يدافعون بضراوة عن أبي هريرة بوصفه إماماً من أئمتهم المحدّثين، حتى ولو كذّبه الجميع، وضَرَبه عمر بن الخطاب لسرقته أموال البحرين. وكذلك الأمر بالنسبة لابن عباس، فهم يريدون أن يجعلوا منه حَبراً متبتلاً، منقطعاً عن العالم للتفقّه والتفقيه؛ فهم لا يريدون أن يروا أنه إنسان ممتلئ

(١) يسرد لنا المتنوِّر الحمصي والمُصلح الديني الإسلامي الشهيد عبد الحميد الزهراوي عدداً من الأمثلة على هذه المماحكات الفقهية، منذ تسعينات القرن التاسع عشر. ونحن نحيل أمثلة الجد إلى أسئلة نطرحها على الأكاديمي الحفيد الدكتور البوطي الذي لا يزال يشكّك إلى اليوم بدين هؤلاء الأجداد المصلحين المستنيرين. المسألة **الأولى** التي يثيرها الجد أمام الحفيد أنه رأى بين الفقهاء من عدّ صاحب الذَكَر الصغير من جملة المستحقين أن يُقدموا للإمامة، وعلَّل ذلك بأن من كان ذكره أصغر تكون عراقته في الأصل أكثر. ويتساءل الزهراوي (والسؤال لا يزال إلى اليوم مشروعاً تجاه منهجية العقل الفقهي التي تكتفي بالمنقول دون شروط المعقول، فبماذا يجيب الدكتور البوطي؟)... أقول: يتساءل الزهراوي بأنه لا يدري «كيف فعل القوم حتى يعرفوا أعضاء بعضهم، أبالإخبار؟ وهذا لا يتيسر لواحدٍ إلا أن يكون قد رأى غيره، أم بالكشف وهم منعوه!! ولا أدري إلى أي كتاب أو أية سُنّة يستندون في هذه المسألة، وأي عالِم من علماء التشريح والاستقراء أثبت لهم تلك الفائدة!! تأملوا وانظروا عقول الذين تزعمون أنكم تأخذون عنهم دينكم!!». أما المسألة **الثانية**، التي يثيرها الجد ساخراً من تهافت العقل الفقهي - والحديث للزهراوي - أنه رأى فيهم من أجاز تناكح البشر مع الجن... وأن لا نرى بأساً إذا وجدنا حاملاً لا زوج لها من البشر وقالت لنا إنما حملت من جنيّ! وفي هذا السياق يروى أنه كان حدث أن عبد العزيز آل سعود عندما يعود من غزواته بعد أن يغيب شهوراً، فيجد في قصره نساء حاملات من العبيد، فيقسمن أن حملهن كان من الجن. لكن يبدو أن عبد العزيز لم يكن "يجيز" تناكح البشر مع الجن، فكان يقتل النساء والعبيد (الشياطين)! ويضيف الزهراوي: ورأيتُ منهم من حلل بنتاً تولدت بالزنا من مائه... إلخ. فهل يمكن للعقل أن يتصور بدائية وهمجية أكثر من التشريع لزواج الأب من البنت (البنت التي تولدت بالزنا من مائه)؟! نقول بدائية وهمجية لأن التشريع لهذا الزواج إنما يعني - والأمر كذلك - أن المناط بالتحريم هو العقد الشرعي الديني، وليس العقد الاجتماعي والأخلاقي والثقافي والحضاري للاجتماع الإنساني، أي أن المناط بالتحريم ليس التشريع لمصالح البشر في تنظيم شؤونهم البشرية أخلاقياً وإنسانياً، بل التشريع استجابة لمطالب الفقه والفقهاء، عندها يغدو من المشروع للعنصرية الغربية - والأمر كذلك - أن تتهم المسلمين بأقبح الصفات (حيوانات متدينة)، لأنه لولا العقد الديني للزواج لكان مُباحاً أخلاقياً للأب أن يتزوج من ابنته، ولولا التدخل السماوي من خلال عقد الزواج لما رأينا تحريماً لمثل هذه =

ببشريته ورغباته، أهوائه وأطماعه بالسلطة والمال، الجاه والشهرة... إنسان ينكبّ على المعرفة استجابة لمواهب عقله وقلبه، فقدَّم لنا نموذجاً فذاً للمثقف المبدع الذي يُطلق خياله في كل فضاءات اكتناه الكون والعالم والبشر. هذا الجانب الموهوب والمبدع في شخصية ابن عباس التقطه المتصوفة، فوجدوه الأكثر جدارة لرواية رؤيتهم العرفانية لمعراج الروح إلى الملأ الأعلى، لتحقيق وحدة الشهود (البسطامي)، ووحدة الوجود (ابن عربي).

وحضور ابن عباس المباشر في **المعراج**، يتمظهر من خلال تفسيراته

= البشاعة الحيوانية. راجع كتاب عبد الحميد الزهراوي، **مقالات وكتب**، إعداد وتحقيق الدكتور عبد الإله نبهان ـ القسم الثاني (سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية ـ ٢٠) دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

ونحن بدورنا نضيف أسئلة نطرحها على داعية المنهج "العلمي" الإسلامي الشيخ البوطي: ما رأيه بفتوى حَبر الأمة وترجمان القرآن، موضوع حديثنا ابن عباس، القائلة بأن الوطء الحرام لا يحرم الحلال: أي إذا زنى رجلٌ بأخت امرأته لم تحرم عليه امرأته؟!

قال عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما: إذا زنى بها فلا تحرم عليه. **صحيح البخاري**، ١٢٦/٦ ـ ١٢٧. نقلاً عن: د. **مصطفى الخن، عبد الله بن عباس**، م.س، ص ١٠٧.

ويضيف د. مصطفى الخن: إنهم اختلفوا فيمن زنى بها الأب أتحرم على الابن كما حرمت عليه زوجته؟ ولقد ذهب الشافعي ومالك في **الموطأ** إلى أن الوطء الحرام لا يحرم الحلال، فلا تحرم امرأة زنى بها الأب... وقال الشافعي في كتابه **الأم**: فإن زنى بامرأة أبيه أو ابنه أو أم امرأته، فقد عصى الله تعالى، ولا تحرم عليه امرأته، ولا على أبيه، ولا على ابنه امرأته، لو زنى بواحدة منهما. وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أن الوطء الحرام ليحرم الحلال، فلا يحل له أن يتزوج بمن وطئها أبوه بالزنى. وبمثل ما قالا، قال الحسن، وعطاء، وطاووس، ومجاهد، والشعبي، والنجعي والثوري، وإسحاق، ورُوي نحو ذلك عن عمران بن حصين. راجع: د. مصطفى الخن، «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء» (ص ٧٨ ـ ٧٩) من كتابه **عبد الله ابن عباس**، م.س، ص ١٠٨.

لو اطلع القارئ الغربي على هذه المجادلات الفقهية العقيمة التي لا تبحث عن أية مرجعية أخلاقية، ولا تهتم بالاستناد إلى منظومة القيم التي تحكم علاقات البشر والأسرة، بل لا تهتم سوى بالنقل والعنعنة والإسناد، أي لا تهتم بأي سند سوى سند السلف، لاعتبر ـ الدارس الغربي المغرِض ـ أن المجتمع الإسلامي على درجة من الإباحية يبدو معها مجتمعه الأوروبي بكل حرياته الجنسية، شديد المحافظة. لأن جدل الفقهاء هذا حول وقائع سرية للحياة الشخصية للبشر بهذا الشكل العلني يشرعنها أخلاقياً. في حين أنه يفترض أن تكون مرفوضة ومُدانة ومدفوعة إلى مجال الشذوذ المحرّم بكل الوجوه عقلياً وأخلاقياً وثقافياً وإنسانياً. فالشرعيات تُؤسّس على الإنسانيات وليس السماويات، والله يتوجّه بشرعه إلى خلقه، لا إلى نفسه، ولهذا قدّم الشرع مصالح البشر على مصالح الله، فدَين الشر مقدّم على دَين الله، و"الفَرْج قبل الحج"، أي الزواج مُقدَّم على فريضة الحج.

الميثولوجية للقرآن. ولنأخذ مثالاً تأويلياً نجده في نص **تفسير القرآن**، وفي نص **الإسراء والمعراج** المنسوب إليه، لنكتشف مدى شرعية هذه النسبة والانتساب: ففي التفسير المروي عن ابن عباس لقوله تعالى «وينزل من السماء من جبال فيها من برد»، أن الله خلق في السماء جبالاً من ثلج وبرد، وأن الله تعالى خلق ملائكته نصف أبدانهم من ثلج ونصفها من نار. فإذا أراد أن ينزل الثلج على مكان، أمر تلك الملائكة أن ترفرف بأجنحتها على الثلج، فما يسقط إلى الأرض ثلج إلاّ برفرفة أجنحة الملائكة[1].

هذه الصورة التي يقدّمها ابن عباس في **التفسير**، هي ذات الصورة في **المعراج** المنسوب إليه، مما يعزّز أواصر الصلة وجذورها بين غرائبية تفسيراته للقرآن وبين العوالم العجيبة للمعراج، الذي يُحدّثنا عن الملك نفسه الذي نصفه من ثلج ونصفه من نار. لكن النص "المعراجي" يضفي على الصورة بهاءً ميثياً مفعماً بالنشوة الإلهية وعطر المستحيل، فيضيف: «فلا النار تذيب الثلج ولا الثلج يُطفئ النار، له ألف رأس في كل رأس ألف ألف وجه، في كل وجه ألف ألف لسان، يسبّح الله تعالى بألف ألف لغة لا يشبه بعضها بعضاً؛ ومن جملة تسبيحه يقول: سبحان من ألّف بين الثلج والنار، يا من ألّف بين الثلج والنار ألّفْ بين عبادك المؤمنين، والملائكة تقول: آمين». وعندما يسأل النبي جبريل عن هذا الملك، يجيبه بأنه الملك الموكل بأكناف السماوات وأنه «أنصح الملائكة لبني آدم»[2].

لنلاحظ: كيف استثمرت الصورة "المعراجية"، الصورة السحرية، الخرافية الأولى لابن عباس في تفسيراته للقرآن، لتتوشح الصورة بظلال الميتافيزيك الميثي، فتشع وجداً وحباً واتصالاً روحياً سالكاً باتجاه الملأ الأعلى، حيث هذا الملاك الطيب "أنصح الملائكة لبني آدم"، يتحوّل إلى رمز للإيلاف والمحبة بين المؤمنين. فالتسبيحة تتقدّم بوصفها المغزى الدلالي الإلهي لهذا الملاك المخلوق الذي يتوحّد فيه النقيضان؛ ووحدة جدل النقيضين يتولّد عنها تركيبٌ نوعي جديد، يُمثّل استعارة مجازية دالّة على نموذج التآلف والحب في الملأ الأعلى، عالم المثل الأفلاطونية، وكيف يستدعي من العالم الأدنى البشري محاكاة النموذج السماوي المتآلف من الثلج والنار[3].

---

(١) محمد بن أحمد إياس الحنفي، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، م.س، ص ٥.

(٢) **الإسراء والمعراج لابن عباس**، م.س، ص ٦.

(٣) هذا الجدل بين الأقطاب المكوِّنة للوجود والحياة والمعاني والأسماء والصفات، يُشكّل آلية اشتغال الرؤيا الصوفية، وهي تخترق الصفات باتجاه الذات. فالله عند ابن عربي «مشبّه لا =

ومما يثير الانتباه أن هذه التسبيحة الدعائية التي تتردد آناء الليل وأطراف النهار بعد الصلوات في المساجد: «سبحان من ألف بين الثلج والنار...»، والتي هي من أجمل التسابيح وأرقّها وأكثرها عذوبة إنسانية، قد يكون مصدرها **معراج** ابن عباس الذي أفعمه الصوفيون بهذه النفحات الربّانية. لكن العقل الفقهي عاجزٌ عن تذوق هذه النفحات السماوية، لأنه عاجزٌ عن تذوق هذا العطر الميثي، بسبب غرق أصحابه في استنقاع التأخر التاريخي. فلا يستثير لاشعورهم الثقافي سوى المستحيل الخرافي، السحري، فيدعون الله أن يحارب عنهم، ليبدّد شمل الأعداء ويذيبهم كما يُذاب الملح في الماء، ويبتهلون، ابتهالاً وثنياً، للشجر أن يُناديهم لكي يقتلوا اليهود المختبئين وراء الشجر!!

فشتّان ما بين عطر المستحيل الميثي، واستنقاع المستحيل الخرافي السحري

= ينزّه، ومنزّه لا يشبّه»، ليس كمثله شيء. فمن حيث الجوهر هو منزّه، أما من حيث تجلياته في الإنسان والكون فهو مشبَّه. هذا الجدل الذي ينقله ابن عربي بين قطبي الوجود: الإنسان والله، وينقله من الماورائيات إلى الوجود والكون، يدفع نذير العظمة، صاحب كتاب **المعراج والرمز الصوفي**، إلى الحماس فيطلق عليه اسم "الدياليكتيك الروحي"، الذي كثيراً ما عبّر عنه المعراج بشكل ملحمي ودرامي، إذ يرى فيه العظمة طرازاً فريداً. فقد سبق الجدل المثالي الهيغلي بمئات السنين، حيث هذا المعراج كقصة رمزية كانت الأداة المثلى للتعبير عن هذا الجدل بشكل ملحمي رائع. فقد بلغ الإسلام شأواً بعيداً من جهتَيْ الخيال والتصوير، وفتح المغلق على المطلق، وربط الكائن والمكوّن والكون في رحلة جدلية دائرية (فناء العبد في الخالق عن طريق المجاهدة هو بقاء له، وبقاؤه في الانفصال عنه هو فناؤه)؛ وقد أدّى كل ذلك إلى التخفيف من حدة الشكلية التي أكدت عليها العبادات، أي تجديد علاقة المخلوق بالخالق، حيث الإنسان (آدم) هو من روح الله، ولا سعادة للفرع إلا بالعودة إلى الأصل، ثم الصدور عنه من جديد، في متواليات جدلية تتناوبها علاقة الغربة والمحبة، وتأنيس المطلق أي جعله على شاكلة الإنسان وتنزيهه. وظاهرة التأنيس هذه من أروع المظاهر التي اتخذتها الجدلية الصوفية. ففي كتاب **المعراج والرمز الصوفي**، لا يناجي الإنسان الله فحسب، بل يناجي الله الإنسان، ويسوق لنا العظمة مناجاة طويلة يسبّح فيها الله الإنسان "الكامل". لكن الكاتب ينقلها إلينا من دون الإحالة إلى المصدر الذي نرجّح أنه **إسراء** ابن عربي. يُخاطب الله الإنسان: «أنت مرآتي ومجلى صفاتي... أنت موضع نظري من خلقي ومجتمع جمعي وفرقي، أنت ردائي، وأرضي وسمائي، وأنت عرشي وكبريائي، أنت الدرة البيضاء (العقل الكلي) والزبرجدة الخضراء (النفس الكلية)، بك ترديت وعليك استويت، وإليك أتيت، وبك إلى خلقي تجليت. فسبحانك ما أعظم سلطانك! سلطانك سلطاني. أنت سر الماء، وسر النجوم، وحياة روح الحياة، وباعث الأموات. عبدي أنت سري وموضع أمري، وهذا موقوف لعلوّك على كل الموجودات وتشريفك. أنت كيميائي وأنت سيميائي وأنت أكسير القلوب». راجع: **المعراج والرمز الصوفي**، م.س، ص ٤٧ ـ ٥٣.

الذي يراهن على عناصر الطبيعة إحيائياً أي سحرياً (الحجرة ـ الشجرة) لتقول للمسلم إن وراءها يهودياً، كي يأتي ليقتله، كما يدعو فقهاء أزمنة الهزائم منذ ألف عام!

أما المثال العجائبي الثاني الذي يؤكد الصلة بين ابن عباس **ومعراجه** هذا الذي نسبه إليه المتصوفة، فهو **تفسير** ابن عباس للآية ١٣ من سورة الرعد: «ويسبّح الرعد بحمده والملائكة من خِيفته ويُرسل الصواعق فيُصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله، وهو شديد المحال»، حيث ابن عباس ـ بحسب القرطبي ـ يفسّر الرعد بأنه «ملك يسوق السحاب»[١]، أو بصيغة أخرى ـ بحسب الطبري ـ بأن الرعد «ملك يسوق السحاب بمقلاع من فضة».

إذا عدنا إلى **الإسراء والمعراج** المنسوب إلى ابن عباس نجد أصولاً تُشرعن هذا النسب، من خلال ترداد التفسيرات ذاتها للرعد في نص معراجه: «إذ يسأل النبي ميكائيل قائلاً: وما الرعد وما البرق؟ قال: يا حبيب الله البرق إذا حملت السحاب الماء، أرسل الله إليه "ملكاً يسوقه" حيث يشاء، فيقع له زمجرة وقعقعة فيضربه (بسوط) فيخرج منه النور وهو البرق..»[٢].

هكذا نجد أصول الجماليات الميثية الصوفية للمعراج في التفسيرات العجائبية السحرية الخرافية التي يقدّمها ابن عباس لتفسير بعض آيات القرآن، وهو يستقيها من أساطير الأولين (اليهود). ولهذا فإن الميل الموهوب إلى العجائبي السحري في التفسير، أتاح للميثي الفانتازي أن يحلّ محله، معبِّراً عن مرحلة أكثر تطوراً للبنية التكوينية للاشعور الثقافي العربي ومخياله الجمعي ورموزه وطقوسه، وكشوفه وحدوسه، وإشراقه وفيوضه، وتنزيهه وتشبيهه، وغربته ومحبته، وحضوره وغيابه، وشطحه وعروجه ورؤاه، تتقاطع جميعاً بجدلية دارمية وملحمية، هي دراما الوجود وملحمة الخلق.

---

(١) **تفسير القرطبي** (القرص الليزري).

(٢) **الإسراء والمعراج لابن عباس**، م.س، ص ١٩.

بمثابة الخاتمة

بين البوطي وتيزيني

لقد ساهم د. محمد رمضان البوطي مع د. طيب تيزيني في كتاب حواري، تحت عنوان **الإسلام والعصر: تحديات وآفاق**(*). وتتأتى أهمية هذا الكتاب من كونه مؤلَّفاً حوارياً يجمع بين منظورين يبدوان مختلفين ومتمايزين في آلية إنتاج المعرفة: العقل الديني ممثَّلاً بالبوطي، والعقل المادي ممثلاً بتيزيني.

لكن الأهمية تكمن في أن ما يبدو متمايزاً بين المنظورين على المستوى النظري المجرّد، فإنه يبدو متماثلاً على مستوى التطبيق، أي أن ثمة تماثلاً بنيوياً بين المنظورين في آليات اشتغال العقل على موضوعه، تتحقّق في صيغة العقل الفقهي، بغض النظر عن تمايز النوازع الإيديولوجية أو العقيدية، علمانية كانت أم دينية. والسمة الموحّدة للمنظورين فقهياً هي سمة مرجعية النقل السلفية، سواء أكان السلف ماركسياً أم دينياً. فالسمة الموحدة ـ والأمر كذلك ـ هي الأصولية، كلاسيكية كانت أم مستجدة، يحفّزها وظيفياً على المستوى السياسي موقفٌ واحد، هو الالتحاق تبعياً ببطانة السلطان، والائتمار بأمره.

نقول: يفترض أن للمفكّرَيْن ترسيمتين نظريتين متمايزتين: الفقيه الأول (البوطي) ينتمي إلى السلفية المتشدّدة التي تدين بلا تردد أو لجلجة مدرسة الإصلاح الديني (الأفغاني ـ محمد عبده ـ رشيد رضا) بوصفها مدرسة اختراق الغرب لعالم الإسلام لتدمير الخلافة العثمانية العليّة، والفقيه الثاني (تيزيني) يرفع راية ماركسية "فقهية"، متقشفة في رفضها للبدع والابتداع!

فهل يُمكن الحوار بين هاتين الترسيمتين معرفياً وإيديولوجياً، دون المكر والمداهنة واللعب في الكلام، وعلى الكلام؟

يؤكد الدكتور البوطي أنه لو علم أن الدكتور تيزيني هو ممن يرى الدين ظاهرة اجتماعية أفرزتها الصراعات التاريخية، لصده المنطق والمنهج "العلمي"

(*) دمشق، دار الفكر، ١٩٩٨.

عن الدخول معه في هذا الحوار، لأن الذي يعلمه «أنه موقن بالإسلام دين ربّاني، يُعبِّر عنه القرآن الذي هو كلام الله» (ص ٨٠)(*).

هذا المنطق ـ المصادرة، كيف يُمكن أن يتأسس عليهما حوار فكري، ما دام الفكر لكي يكتسب ماهيته، لا بد له أن ينتج حقيقته في كل العوالم الممكنة، أي مخاطبة العقل المحض، العقل الإنساني المجرّد، وكنا قد توقفنا مطولاً عند ذلك في مطاوي الكتاب.

ثم إن الإسلام يؤكّد أن النبي بُعِثَ للأمم كافة، ولهذا فالمفكّر الإسلامي عندما ينتج معرفة، ينبغي أن يفترض أن محاوره أو متلقيه لا يشترك معه في بداهاته الذهنية التي شكّلها تاريخه الثقافي الخاص. وإلاّ كيف للدكتور البوطي أن يحاور العقل الأوروبي، أو الصيني، أو الياباني، ما دام هؤلاء جميعاً لا يتفقون معه حول هذه المصادرة التي تنتمي إلى حقل الثقافة الإسلامية (سماوية الوحي)؟ وعلى هذا، فإن منطلقاً من هذا النوع سيقود بالضرورة إلى "حوار الصمّ"، الذي سيتحكّم فيه التلاعب التأويلي، والتخريج البعيد، وليّ عنق الحقيقة.

ولهذا فمن الطبيعي أن يبدو صاحب المصادرة المسبقة في الموقع الأقوى، لأنه سيجبر الآخر على التكيّف مع قوانين مصادرته ومنطق نظامها البديهي. وعلى هذا فإن الدكتور تيزيني لا يجد ثمّة مناص من اللجوء إلى "التعددية القرائية" في وجه "الإسلام الاعتقادي التربوي" الذي يقول به د. البوطي، بوصفه الأولوية القادرة على الارتقاء بالمسلمين إلى مستوى التحديات الحضارية، اعتماداً على قياس الشاهد على الغائب، رغم أن المسلمين الأوائل لم يواجهوا التحدّيات المحيطة بهم بالاعتماد على "نظام حكم إسلامي" كالذي يُقارع به "الإسلاميون" التحديات المعاصرة (ص ٣٧).

فإذا انطلقنا من هذا الإسلام الجوهري التربوي الاعتقادي الطهوري الذي يدعو إليه فقيهنا البوطي، فإن التحديات التي تواجهنا في عصرنا لا تعدو كونها «أوهام تحديات، لم يثبت إلى الآن أن هذه الأوهام استجابت لحاجة لم تستجب لها شرعة الإسلام أو حلّت مشكلات لم تحلها وصايا الله وأوامره عز وجل» (ص ٣٦).

في الردّ على هذا الإسلام الجوهري الاعتقادي التربوي الذي لا يرى في تحديات عصرنا سوى "أوهام متخيلة وزائفة" يقوم الدكتور تيزيني بتقديم تصوّر تلفيقي للحقيقة القرآنية حيث يُصالح بين الرؤية الاعتزالية القائلة "بخلق القرآن"

(*) الإحالات إلى الصفحات في متن الخاتمة هذه، تعود كلها إلى الطبعة المذكورة أعلاه.

والرؤية الأشعرية القائلة "بقدم القرآن"، وبذلك فهو يدعو إلى التمييز بين "قرآن التنزيل" و"قرآن التأويل". فالأول، "قرآن التنزيل"، مسجل في اللوح المحفوظ، بوصفه خطاباً ربانياً متعالياً عن واقع الإنسان وسننه البشرية، وهو التصور الأشعري حول "قدم القرآن"؛ أما "قرآن التأويل" فهو "المخلوق"، أي المنزل إلى النبي بلغة قومه، وبهذا فهو خطاب للناس، وللمجتمع في لحظة من لحظات تطوره التاريخي والاجتماعي والثقافي. وهذا القرآن المخلوق التأويلي هو القابل للقراءات، بل إن كل "القراءات" تمتلك، بصيغة أو بأخرى، مشروعية اجتماعية ذلك لأنها لم تنشأ من "فراغ اجتماعي"، وإنما أنتجها أو أنتج غيرها بشر ذوو مواصفات محدّدة تنتمي لعصر أو مجتمع معين (ص ١٢٨).

ويدعم د. تيزيني تصوره هذا بمسائل عديدة: وهي أن القرآن نزل منجماً، أي متفرقاً، وضرورة قراءة النص القرآني وفق أسباب النزول، «أي العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ»، واعتماداً على القاعدة الفقهية: "الأحكام تتبدّل بتبدل الأزمان"، ويخلص إلى أن كل التفسيرات لها مشروعيتها لأن لكل تفسير حاملاً اجتماعياً. وبذلك فإن الحقيقة القرآنية ليست حكراً على أحد، تياراً كان أم مذهباً دينياً أم فلسفياً أم أخلاقياً بعينه. وعلى هذا فإن الفرقة الناجية هي تلك التي تُخضع القرآن للقراءة التي تستجيب لحاجة كل عصر، وتتماشى مع واقعيته وأحواله، وبذلك فإن د. تيزيني سيكون في طليعة الفرقة الناجية، ما دام يُقدِّم هذه القراءة!

إن اللحظة الزمنية المُعاشة التي يتحاور فيها الاثنان، هي لحظة على درجة من التردّي لا يتجرأ فيها د. تيزيني أن يتبنى فيها الموقف الاعتزالي العقلاني، ذلك الموقف الذي جاهر به الإمام محمد عبده، وكتب أحمد أمين موسوعته العظيمة (**فجر وظهر وضحى الإسلام**) على ضوء الفهم الاعتزالي للحقيقة القرآنية. ولهذا فقد سَهُلَ على د. البوطي أن يفنّد خطاب تيزيني "التلفيقوي" المُصَالِح بين الأشعرية والاعتزال!

فحسب البوطي، إن أغبى الناس إذا كان يؤمن بأن القرآن كلامُ الله، فإن الله قادرٌ على أحد أمرين: إمّا أن يُخضع منذ الأزل مشروع قرآنه هذا لأفهام الناس وطبائعهم، وإمّا أن يعلو بمستوى عباده إلى هذه المكانة التي نسمّيها الخطاب المتعالي عن واقعهم وأفهامهم. وكيف يتأتى هذا التمايز بين القرآن التنزيلي المدوّن منذ الأزل في اللوح المحفوظ، والقرآن التأويلي المنزل إلى الأرض، إذا كان موسى ـ وهو واحد من البشر ذوي الطبائع الأرضية ـ يتلقى كلام الله مباشرة،

أي وهو في طوره الربّاني المتعالي عن طبيعة الحياة البشرية؟ ويضيف د. البوطي متسائلاً: هل بوسع أي عاقل أن يقنع مع الدكتور تيزيني بأن كلام الله كان يصدر ربانياً متعالياً، ولكنه لا يبلغ سمع موسى في اللحظة ذاتها، إلا متشظياً سيالاً لا يتماسك عليه أي معنى محدد؟ (ص ١٨١ ـ ١٨٧).

لا بطبيعة الحال! لهذا فإن د. البوطي سيسوق الآية تلو الآية ليثبت بطلان ما يذهب إليه تيزيني، ما دام الأخير موافقاً على شروط الحوار ومصادرته المسبقة التي يشترطها الأول. وعلى هذا فإن الغلبة ستكون من نصيب من يحفظ القرآن والحديث أكثر من الآخر، وعندها فإن الحوار سيكون مباراة للبحث عن الحقيقة القابعة في مكان ما في الماضي، في هذا النص أو ذاك، وما على "العالِم" سوى أن يقلّب الصفحات بحثاً عن هذه الحقيقة الضائعة في عُباب مصنفات السلف، ليستفتيها حول سلامة عقله وفكره واعتقاده ومنهجه في التفكير والتدبير!

إن أي حوار ينطلق من تصوّر مسبق عن حقيقة موجودة ينبغي البحث عنها في الكُتب، ليس إلا حواراً محكوماً بسقف العصور الوسطى، لأن عصرنا لا يعترف بحقيقة موجودة، وإنما بحقيقة تتواجد يومياً، إذ ينبغي البحث في اليوم الثاني عما يغايرها وينفيها، لأن سيرورة الحقيقة في عصرنا هي سيرورة صيرورتها، أي سيرها الأبدي على طريق نفي ذاتها. فالحقيقة ليست إلا الصيرورة ذاتها...

إن الانطلاق من هذا التصوُّر الوضعي للحقيقة ينقذ قدسية القرآن من المُساءلات المتهافتة للبشر، وهم يغوصون في حمأة وجودهم المادي، وشؤونهم الدنيوية الكبيرة منها والصغيرة. فالقرآن هو القرآن بحسب طه حسين، فهو ليس شعراً ولا نثراً، ولا هو كتاب في العلوم والحقائق الوضعية بحسب عباس محمود العقّاد، بل هو كتاب هداية وإرشاد. وهذه المسألة يشير إليها الدكتور تيزيني مراراً، لكنه عند التأسيس النظري لها، يُخرج القرآن من حيزه الرمزي القدسي القيمي إلى الحيز الوضعي، كما يفعل العقل الفقهي المشيخي الذي لا يتردد، من أجل الحفاظ على منظومته الدنيوية، المغلّفة بالمقدس الديني، في أن يسوق صياغات لا تليق في ذات الجلالة وقدوسيته، حيث لا يتردد د. البوطي مثلاً في أن يُورد هذه الصياغة غير اللائقة: «إن الله ليس كائناً مخبولاً» (ص ٢٢٤).

والحديث عن الله والقرآن والإسلام بهذه اللغة الأرضية الفجّة إنما هو ثمرة ذلك الخلط الحاصل بين القرآن بوصفه خطاباً ربّانياً، والقرآن بوصفه خطاباً وضعياً، هو ثمرة الخلط بين اللاهوت والناسوت، بين ما يدخل في حيز الإيمان وما يدخل

في حيز البرهان؛ الخلط بين الميثوس واللوغوس، بين الميتافيزيقي والفيزيقي، بين الدين والعلم، بين عالم الأذهان وعالم الأعيان الذي مآله "عقل ذهان"!

إنّ عدم فك الارتباط بين النسقين، بوصفهما نسقين متناظرين متوازيين كتوازي وتناظر عالم الوجود مع عالم القيم، لا بد أن يقود إلى التمحّل والتعسّف في التعامل مع النصّ القرآني بوصفه نصّاً قيمياً، لا تتناهى دلالته بلاتناهي القيم، أي بلاتناهي الوجود ذاته الذي لا معنى له إلا بما تشحنه القيم من معانٍ ومغازٍ ودلالات!

ومن هنا فإن النصّ القرآني، بوصفه طاقة شحن قيمي وأخلاقي ووجداني ساهم في حماية وجود الأمة ذاتها عبر القرون، ليس بحاجة إلى التشظّي بين عالم التنزيل وعالم التأويل، وليس بحاجة إلى مساندة د. البوطي ودعمه حتى يحافظ على قيمته الروحية والرمزية القيمية القدسية. فهذه القيمة ليست بحاجة، ولا مطلوب منها القراءات البرهانية الوضعية التي هي ثمرة عمل الإنسان في الطبيعة والمجتمع. نقول: القرآن ليس بحاجة، مثلاً، إلى هذا التمحّل في شرح الآية القرآنية: «والأرض بعد ذلك دحاها» ليقول لنا د. البوطي إن فعل "دحا" يأتي في اللغة العربية بمعنى "عظَّم" وبمعنى "وسَّع" وبمعنى "كوَّر"، ويسوق أبياتاً لابن الرومي لإثبات معنى التكوير، فلا يفيد إلا معنى البسط. ولقد عُدنا إلى ما عندنا من قواميس اللغة، وكتب التفسير، فوجدناها تتفق مع سليقة اللسان العربي وهي أن فعل "دحا" الشيء بسطه وبابه "عدا"، وليس كما يكتبها د. البوطي "دحى" بالألف المقصورة.

وما الحديث عن الاستدارة والتكوير، إلا إسقاط تأويلي يعتمد اكتشافات العصر الراهن، ليتأوّل على كتاب الله ما هو خارج أغراضه ومقاصده، سيما وأن القرآن الكريم يستخدم فعل "التكوير"، كقوله تعالى: «وإذا الشمس كوّرت». قال ابن عباس: عوّرت، وقال قتادة: ذهب ضوءها، وقال أبو عبيد: كوّرت بمثل تكوير العمامة تلف فتسجى. بل ويذهب البوطي في عَنَته التأويلي بعيداً وهو يفسّر آيات القرآن من قبيل: «والأرض مدّدناها وألقينا فيها رواسي»؛ «وإلى الأرض كيف سطّحت»، فالقرآن ذاته إذن ينصّ على البسط (مدّدناها ـ سطحت)... وقد عدنا إلى كُتب اللغة والتفاسير فلم نجد أية قرينة دالّة يستند عليها التأويل من الأشباه والنظائر يقودنا إلى معنى التكوير، فلم نجد إلاّ إسقاطات مفاهيم العلم الحديث على القرآن، وكأن القرآن بحاجة إلى مساندة د. البوطي ليرتقي إلى مستوى تحدّيات العصر!

والغريب أن د. البوطي يُعطي نفسه حقوقاً في التأويل يمنعها ويحجبه عن محاوره، فيخضع النصّ القرآني لهذا التشظي الدلالي السيّال الذي يلوي عنق المعنى ليستجيب لحاجة مذهبية (إيديولوجية) معاصرة، وذلك عندما يقوم هو بإخضاع المقدس للوضعي، تماماً كما يفعل أصحاب القراءات المعاصرة من "العلمانويين". ففي كلتا الحالتين يتحوّل التأويل المعرفي إلى تلوين إيديولوجي، في خدمة مصالح جماعات وتيارات فكرية أو فلسفية أو سياسية.

إن منظومة العقل الفقهي المشيخي بكل ما تتبدى عنه من مظاهر الصرامة المذهبية والتصلّب العقائدي، لا تني تتشظى دلالياً ببرغماتية عقائدية سيّالة في كل الاتجاهات حسب مقتضى الحال. فإنْ وُوجهت بالتحدي العلمي من قِبَلِ العلمانيين، فإنها تُخضع ـ بكل بساطة ـ ما هو مطلق للنسبي، أي تخضع النص المقدس المتعالي في مطلقيته للتأويل النسبي عندما تنسب إليه الأسبقية في الاكتشافات العلمية، متجاهلةً أن أهم حقيقة من حقائق العلم إنما هي نسبيته، لأن العلم الحديث راح يُعرِّف تاريخه بأنه تاريخ أخطائه لا تاريخ حقائقه.

وإذا أراد باحثٌ حديث أن يقوم بقراءة تفسيرية تأويلية اعتماداً على ما أنجز في مجال اللسانيات، والسيميوطيقا، متعاملاً مع لغة القرآن تعاملاً تاريخياً، يتنزل معه الخطاب القرآني من تعاليه الإلهي باتجاه الخطاب البشري، وتتناسج لغته بمنطوق البشر، عندها لا يتردد د. البوطي في أن يقول في حلقاته المتلفزة أسبوعياً، إن القرآن هو الكتاب الوحيد الذي يستحيل أن نكتشف فيه أثراً للبيئة، وبذلك فهو يردّه إلى تعاليه، منزِّهاً النص القرآني عن أية صلة مع الزمان والمكان، طالباً من المتلقي أن يلغي عقله، ليتمكّن من التواصل مع الشيخ، وليقتنع بأن الشريعة المبثوثة في القرآن مرفوعة أشعرياً إلى اللوح المحفوظ، وهي ليست تحريماً وتحليلاً متصلاً بأحداث ووقائع حدثت في زمان ومكان مُعَيّنَين؛ فتحريم الخمر والزنا والربا والقمار لا علاقة له بالعصر الذي نزل فيه القرآن ناهياً مُحرِّماً!

فعلينا أن ننسى بل وأن نلغي من عقلنا وذاكرتنا وواقعنا وجود كل ما تُحدّثنا به كتب الفقه والتفسير عن التدرج في تحريم الخمر، والأسباب الواقعية الحياتية المُعاشة في زمن الدعوة للتدرج في هذا التحريم!

كما علينا أن نلغي من عقلنا وذاكرتنا وواقعنا وجود كُتُب تحدّثنا عن أسباب نزول هذه الآية أو تلك المرتبطة بهذه الواقعة أو تلك مما تحفل به كُتُب التفسير وأسباب النزول. وعلى اعتبار أن القرآن لا صلة له بالبيئة، كما يذهب الشيخ

البوطي، فعلينا أن نعتبر أبا لهب وامرأته حمّالة الحطب، كائنات تنتسب إلى عالم الغيب، وليس إلى المجتمع المكّي. وعلينا عندما نقرأ «ولما قضى زيد منها وطراً زوجناكها» أن ننظر إلى الواقعة كحدث سماوي غيبي، رغم حديث المفسِّرين عن هذه الآية بوصفها حدثاً أرضياً بشرياً أسّس للحكم الشرعي بجواز الزواج من زوجة الابن بالتبني، وذلك كما يذهب الفقهاء الذين ينفون عن النبي حاجاته ورغائبه البشرية في التمتع، وأن هدفه من الوقاع هو إمتاع نسائه لتحصينهن، كما مرّ معنا من حديث الإمام الغزالي! نقول: علينا ـ والأمر كذلك ـ أن ننظر إلى واقعة زواج النبي من زينب، زوجة زيد، بوصفها واقعة حدثت في السماء، وأن براءة عائشة من "حديث الإفك" التي أتت من السماء لم تكن موجَّهة إلى الأرض وإلى كل أولئك الذين خاضوا في الشبهات والظنون مع الخائضين، بل على أنها واقعة سماوية رصدها اللوح المحفوظ منذ الأزل، كما يُمكن أن نستخلص من منظومة العقل الفقهي وهو يعاور الأحداث ويتعاور الوقائع الأرضية والسماوية... والكثير الكثير من الأحكام الشرعية وكأن أسباب نزولها حدثت في علم الأزل، وليس في الزمان والمكان حيث تطلّب التدخل الإلهي عبر الوحي للتشريع وإقرار الأحكام والحدود.

وأخيراً نخلص إلى أن العقل الفقهي لا يخصّ العقيدة الدينية فحسب، بل وحتى المادية، وذلك عندما تكون "النواة الإبستمية الأسطورية" واحدة لدى المنظورين. وهذه النواة الميثية ـ الأسطورية هي التي تشرّع الأبواب للنظرة السحرية إلى العالم، والتي عمادها الخلط بين السماوي والأرضي. وهذا ما تمخّضت عنه مادية طيب تيزيني الجدلية، عندما خلطت المنظورين الاعتزالي بالأشعري، القديم بالمحدث، النسبي بالمطلق، لتنتج إيديولوجيا "تلفيقوية" مؤداها إنتاج إيديولوجيا السلطة التي راجت يوماً تحت التسمية السيئة الصيت "العلم والإيمان" التي أطلقها أنور السادات، والتي كان حصيلتها تقاسماً وظيفياً من المنظور الإسرائيلي عُبِّر عنه بصيغة الشراكة بين العلم الإسرائيلي والإيمان العربي في كامب ديفيد كمدخل للاستيلاء على المال العربي.

إن المادية الجدلية عندما تقبل بتواطؤ معرفي يسمح للغيبي بتفسير الأرضي، وذلك من خلال القبول بأولوية مرجعية "التنزيل" على "التأويل"، عندها لن يكون التشظّي الدلالي سوى تماثلٍ بنيوي، يحقّقه العقل الفقهي من خلال انكفائه على "نواة إبستمية واحدة" لرؤيةِ العالم والمجتمع والتاريخ، لا يفيدها التمايز العقائدي والإيديولوجي بين الفكر الديني والفكر الماركسي بعدما صادرهما العقل الفقهي، بل بعد ما صرعهما.

أخيراً، لا بد من تحية المفكِّرين الفقيهين على هذا المستوى الرفيع من اللياقة الأدبية والاحترام المتبادل، رغم تباعد بل وتغاير منظورات الرؤية المعرفية والإيديولوجية والسياسية. ومن ثم تحية لدار الفكر على اتساع أفقها ورحابة رؤيتها الإسلامية لاحتضان هذا المشروع الحواري الريادي في فكرته وصيغته.

وختاماً، لا بد من التنويه بأن العنوان الفرعي "سدنة هياكل الوهم" هي صيغة استعرناها من الإمام محمد عبده عندما كان يخوض معركته الإصلاحية ضد العقل الفقهي لزمنه.

نبذة عن سيرة ذاتية

□ د. عبد الرزاق عيد

مواليد: سوريا ـ حلب، ١٩٥٠.

ـ حصل على شهادة "الليسانس"، قسم اللغة العربية من جامعة حلب عام ١٩٧٤.

ـ حصل على شهادة "دبلوم الدراسات المعمّقة في النقد الأدبي الحديث المتصل بالسرديات وتحليل النصّ وعلم المناهج"، وذلك من جامعة السوربون ـ باريس (٣) عام ١٩٨١.

ـ حصل على شهادة الدكتوراه في "النقد الأدبي الحديث" بأطروحة عنوانها: «عالم قصص زكريا تامر» عام ١٩٨٣ من الجامعة نفسها، قسم الدراسات الإسلامية.

ـ درَّس الأدب الحديث في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة حلب (١٩٨٣ ـ ١٩٨٤).

ـ عمل كرئيس قسم لدى وزارة الثقافة السورية (١٩٨٥ ـ ١٩٨٩).

ـ تعاقد مع جامعة عدن للتدريس في كلية العلوم والآداب والتربية ـ قسم اللغة العربية (١٩٩١ ـ ١٩٩٤).

□ النشاطات والندوات التي شارك فيها:

ـ شارك في العديد من النشاطات والندوات الفكرية والأدبية ما بين عام ١٩٧٥ وحتى اليوم، ويربو عدد المؤتمرات والندوات التي شارك فيها على العشرين.

□ الكتابات والأبحاث:

ـ نشر في معظم الدوريات والمجلات والصحف العربية منذ عام ١٩٧٥، **كالمعرفة والموقف الأدبي** السوريتين، **والآداب ودراسات عربية** اللبنانيتين، **والكرمل** الفلسطينية، والعديد من الصحف في الوطن العربي والخارج.

□ المؤلَّفات المنشورة:

١ ـ **عالم حنا مينه الروائي** (مشترك)، دار الآداب ـ بيروت، ١٩٧٩.

٢ ـ **دراسات نقدية في الرواية والقصة العربية**، وزارة الثقافة ـ دمشق، ١٩٨٠.

٣ ـ **حوار في علاقات الثقافة والسياسة** (مشترك)، دائرة الثقافة والإعلام، ١٩٨٤.

٤ ـ **الثقافي، الجمالي، الإيديولوجي**، دار الحوار ـ اللاذقية، ١٩٨٨.

٥ ـ **في سوسيولوجيا النص الروائي**، دار الأهالي ـ دمشق، ١٩٨٨.

٦ ـ **عالم قصص زكريا تامر**، دار الفارابي ـ بيروت، ١٩٩٠.

٧ ـ **مدخل إلى فكر رئيف خوري**، مؤسسة عيبال ـ قبرص، ١٩٩٠.

٨ ـ **نحن والبيروسترويكا**، دار الحوار ـ اللاذقية، ١٩٩١.

٩ ـ **الرواية والتاريخ** (مشترك)، دار الحوار ـ اللاذقية، ١٩٩٢.

١٠ ـ **الثقافة الوطنية/ الحداثة ـ مشكلة الهوية**، دار الصداقة ـ حلب، ١٩٩٥.

١١ ـ **طه حسين العقل والدين ـ بحث في مشكلة المنهج** ـ مركز الإنماء الحضاري ـ حلب، ١٩٩٥.

١٢ ـ **ياسين الحافظ: نقد حداثة التأخر**، دار الصداقة ـ حلب، ١٩٩٦.

١٣ ـ **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري**، دار الأهالي ـ دمشق، ١٩٩٧.

١٤ ـ **الديموقراطية بين العلمانية والإسلام** (مشترك) [سلسلة حوارات لقرن جديد]، دار الفكر ـ دمشق، ١٩٩٩.

١٥ ـ **أبو حيان التوحيدي: فصل الدين عن الدولة/ فصل الدين عن الفلسفة**، دار الأهالي ـ دمشق، ٢٠٠١.

١٦ ـ **ذهنية التحريم أم ثقافة الفتنة؟** دار الحوار ـ اللاذقية، ٢٠٠١.

١٧ ـ **قراءة سوسيودلالية في "مدن الملح"**، الأهالي ـ دمشق، ٢٠٠٢.

١٨ ـ **الأدبية السردية: الرواية السورية بين وهم التحقق وحقيقة التكوّن**، دار الحوار ـ اللاذقية.

بالإضافة إلى إنجاز بحث حول النظام الأبوي وعلاقته بحقوق الإنسان ليُنشر كفصل في كتاب صدر بالإنكليزية من قِبَلِ ملتقى الثقافات (الغرب والشرق) في كمبردج ـ الولايات المتحدة الأميركية ـ بإدارة د. سلمى الخضراء الجيوسي، ١٩٩٨.

الفهرس

سدنة هياكل الوهم

نقد العقل الفقهي

(البوطي نموذجاً)

□ أليس الفكر الديني الذي يطفو على سطح المشهد الراهن عَرَضاً من أعراض أزمة الهوية المهدّدة بالتلاشي سياسياً وثقافياً وحضارياً، كونه محكوماً بمنظومة فكرية قاصرة عن الاستجابة لكل أنواع التحدّيات والمعضلات التي تجابهنا اليوم، أعني المنظومة الفقهية كما تتجلّى في العقل المشيخي، المنبري، الوعظي، الداحض للعقل الكوني الحديث بشتى تياراته ومدارسه؟

□ هذا هو السؤال الذي يؤطّر إشكالية هذا الكتاب، إذ يتصدى للفكر الديني الشائع بين الجماهير من خلال تفكيك آليات العقل الفقهي (أو بالأدق: عقل التردّي الفقهي)، لدى واحدٍ من أبرز ممثّليه المعاصرين: الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، المُشرف على كلية الشريعة في دمشق، المؤسّسة الرسمية المعنيّة بانتاج المعرفة بالدين والفقه والشريعة، والناطق بلسان الإسلام الجامد «المتخشّب»، بما هو المروّج الأول للأحكام السلطانية والذهنيات الخرافية العاملة وفق آليات الذاكرة والذكر وحدها، وقد وقف وجهاً لوجه مع «حَبْر الأمة وترجمان القرآن»: ابن عبّاس، يحاوره ويُساجله في تفسيره القرآني ومعراجه النبوي.

ISBN 9953-410-57-7

5289953410578

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت